مقاربات منهجية
في
فلسفة الدين

شفيق جرادي



معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
THE SAPIENTIAL KNOWLEDGES INSTITUTE
(FOR RELIGIOUS & PHILOSOPHICAL STUDIES)

مقاربات منهجية

في

فلسفة الدين



مقاربات منهجية في فلسفة الدين

الشيخ شفيق جرادي

الكاتب الشيخ شفيق جرادي

الكتاب مقاربات منهجية في فلسفة الدين

الطبعة الأولى

1425هـ - 2004 م

إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي معهد المعارف الحكمية وان كانت في سياق اهتماماته المعرفية.

معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)



بيروت-حارة حريك- قرب البنك اللبناني الفرنسي-سنتر صولي

هاتف:01-544622 ص.ب الشياح 20

Email.almaaref@shurouk.org-mahaad@shurouk.org


بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمة

تولد علم الكلام الإسلامي كحاجة عقيدية.. للرد على إشكالات وأفكار وفلسفات دخلت العالم الإسلامي عبر بوابات الترجمة والتلاقي مع شعوب واديان غير إسلامية... وكنتيجة لجملة من الاختلافات الداخلية التي وقعت بين المسلمين، والتي عبروا عنها في مواقف، وتفسيرات، وتبريرات فكرية، انطلقت من مستويات فهمهم للدين، وللواقع، وللحياة الإسلامية.

فتشكلت هذه الاختلافات مع مرور الوقت بصيغة مقولات تطورت لتكون مذاهب وفرق كلامية..

وبغض النظر عن موقفنا من علم الكلام، ومن هذه التطورات التي لحقته.. فان السؤال الذي يطرح نفسه اليوم مع تبدل الظروف ودخول اتجاهات، ومناهج تفسير، وإشكالات تطال المديات الدينية وتصورات البشر وتوقعاتهم من الدين والحياة، هو:

هل ما زال علم الكلام الصيغة المناسبة لمثل هذه التطورات؟

وهل ما زالت صياغاته المقولية تحمل مسوغات وجودها؟

أم ان الزمن والأفهام تفرض علينا صياغات جديدة للمقولات والأفكار والمفاهيم؟

بل تفرض صيغة تختلف جوهريا عن صيغة علم الكلام نفسه؟

وهل ان النص وتفسيره هو الحاضنة لمثل هذه الصيغة، بحيث يكون الواقع مجرد جهة تطرح السؤال وما عليها إلا انتظار الإجابة من النص؟

وإذا كان الأمر كذلك فما هي آليات هذه العلاقة بين السائل (الواقع) والمجيب (النص) والنتائج؟

أم ان الصيغة هي في تسليم الأمر بشكل معياري إلى منهجيات وعلوم إنسانية معاصرة، كعلم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، ومنهجيات دراسة ظاهريات الدين وغير ذلك....؟

أم ان الصيغة هي في تبني الجامع الكلي لنتائج هذه الدراسات والنظر إليها برؤية استكشافية نقدية تحمل روح البحث على أساس "فلسفة الدين"؟

وإذا تبنينا الصيغة الأخيرة.. فهل ان آليات هذه الصيغة تنطلق من خارج النص الديني، لتنظر للدين من خارجه؟

أم انها تنطلق من النص المؤسس لتنشيء منهجية تقوم على مستوى من الجدل التوليدي للنص يُستخرج منه المستبطن، ثم يتقدم لملاقات جدل توليدي آخر لواقع النتائج العلمية، ليختبر قدراتها، وخلفياتها، ومستلزماتها في الفهم والتأويل، وليوجد نحوا من التلاقي النقدي — غير التوليفي — بينهما، عبر جدلية جديدة، لا تقوم في سبيل أطروحة جديدة على اعدام حيثيتي المنطلق، بل ان هذه الأطروحة الجديدة تقوم على نتائج المستوى الثاني من التوليد الجدلي، والذي ينبني على جدلية التوليد الذاتي لكل من النص المؤسس وعلوم الحياة وواقع الإنسان.

إن هذا الكتاب لا ينظر إلى ما قدمه على أنه أطروحة في فهم الدين، بل هو في توزع موضوعاته التي كتبت بأوقات مختلفة مهجوس بهم واحد، وهو العمل والسعي لمحاولة فهم الدين بآليات محددة تحمل طموحا منهجيا لاختبار ذاتها من اجل تطوير فعالياتها وطاقاتها على مقاربة الفهم الديني.

كما انه يحمل طموحا في معايشة مقتضيات وضرورات الفكر والمعرفة المعاصرة، والتي أفترض انها قد تجاوزت سيرة علم الكلام وصياغاته، بحيث بات علينا التوفر على صيغة معرفية جديدة وصياغات مفاهيمية من لون جديد، تنطوي على كل التزامات المنطلق الديني (العقلي والنصي)، وتتجه نحو موارد معرفية مفتوحة على الواقع والحياة، والإنسان، خارج دائرة التمذهب والتصنيفات الخاصة.

هذا، وآمل أن تلق هذه الأفكار الأولية، بعض القبول لدى القارئ العزيز كدعوى لنقاش مفتوح من اجل تصويب مسارات الفكرة وتطوير امكاناتها وكوامنها ومنهجيات بحثها.

والله من وراء القصد

شفيق جرادي

المدخل

تستمر جدليات العلاقة التفاعلية بين الدين وتطورات الواقع العلمي والمعرفي في فـــرض نفسها كسؤال إشكالي يتلمس حركةً من الدورة الفكرية الباحثة عن موارد الالتباس أو التكامل في هذه العلاقة؛ فمن ثنائيات الدين والفلسفة، إلى الدين والتصوف، إلى الـــدين والوافـــد، إلى الدين والعلم...إلخ...

تبرز ثنائية الدين والمنهج لتُعَبِّر عن موجة من أنماط وصنوف التفكير، ومسببات التـــأثير ضمن نمطية معينة لما يصح عليه تسمية تفسير أو تأويل النص الديني. من هنا استدعى الأمـــر في هذه المعالجة كإشكالية العلاقة بين النص الديني والمنهج القيام بخطوات تمهيدية لمنشأ الاتجاهـــات والتفاعلات الواقعة والحاصلة عند الباحث في الإطار الديني بتحفّز منهجي ما.

ونبدأ بتحديد تلك الممهدات والاتجاهات بالشكل التالي:

I- العقل والفلسفة:

هل أن العقل بمرتكزاته الأولية رهنٌ للفلسفة؛ بحيث إننا لا نتمكن من الحديث عن نتاج عقلي إلاّ ونكون حكماً- نتحدث عن نتاج فلسفي؟ أم أنَّ الصورة هي أن الفلسفة ومباحثهـــا بالضرورة هي مبحثٌ عقلي؟ وبالتالي فالعقل هو المحيط الذي تقبع فيه الفلسفة، دون العكـــس، بل إن العمل المنهجي إنما يبدأ خط مسيره من: أوليات عقلية ثابتة ومن ملاقاة لمجهول هو مشكلٌ يحتاج إلى حل.

ومن دهشة تثير في النفس الرغبة في المعرفة.

ومن سؤال مركزي أو أكثر يبحث عن العلل (المصدر والغاية).

لعل جملة الأسئلة هذه والعوامل مع طريقة الفهم على أساس التحليل البحثي_البرهـــاني، بالغالب هي الطريقة والنهج الذي يسمى بالفلسفة... وقد يحصل أن البعض ينطلق من جملة هذه المنطلقات، وبطرق مختلفة من الفهم أو إدخال عوامل مختلفة عما ذكرته فيُشكِّل بذلك مذهباً أو

نمطاً فلسفياً خاصاً حتى وصل الأمر بالبعض لاعتبار أن الفلسفة هي "ممارسة السؤال، حاملاً عبارة "ممارسة السؤال" على معنى "الخروج من سؤال إلى سؤال" ومحتجاً في ذلك بأن الجواب في الفلسفة يفنى، بينما السؤال فيها يبقى[1] وهذا يعني فيما يعنيه:

أولاً: أن السؤال هو روح الفلسفة والتفلسف؛ (الوجود الذاتي) وأن كل مضمون يطرح بوصفه جواباً هو عرضٌ تتغير صوره ومحمولاته.

ثانياً: بما أن السؤال؛ كما في اللغة؛ هو الطلب، والطلب هو الشرط الضروري لحصول المعرفة، فتكون الفلسفة بانبنائها على السؤال، قائمة مقام الشرط الذي تحصل به المعرفة... وهذا ما سيفتح للمشتغل بالعلم والمعرفة باب ممارسة التفلسف.

ثالثاً: أن طبيعة السؤال تقوم على قابلية استثنائية لايجاد تداعٍ لأسئلة مماثلة أو ضدية[2].

وهكذا فإن الميدان سيبقى مفتوحاً إلى حدود لا حصر لها، ولعلها قد تصل إلى تعدد وتنوع يتساوق مع تعدد وتنوع الأفهام... وهذا ما دعا اليوم إلى فتح الباب واسعاً أمام محايثات ما بين العلوم والفلسفة؛ بحيث إنك لن تقبض على معنىً محدد للفلسفة. بل كل ما يمكن الوصول إليه:

1- انها "ممارسة للتفلسف" وذلك بالتحفز النقدي لمواجهة أي إشكالية...

2- إنها تمثّل –بالغالب– وجهة نظر معرفية–فلسفية تجاه "رؤية العالم أو الوجود".

3- تتشكل كل نظرية فلسفية من قبليات، لا تنتمي إلى القضايا المنطقية... بل هي قبلية تعتمد على الخبرة؛ إذ لا يلزم التزام الحجة الفلسفية بمنطق صوري محكم، وقد يكفي في الغالب تقديم الحجة مدعَّمة بمقدمات مقنعة.

4- ان بناء النظرية الفلسفية على نسق من التصورات والأحكام المترابطة بعضها بالبعض الآخر بشكل محكم، وقد توضع لمثل هذا الترابط خصائص هي: البساطة، الوضوح، الشمول، كشرط لاعتبارها نظرية فلسفية تستحق العناية.

لكن مثل هذه الموارد من التوافق بين الفلاسفة لم يُخرِج الفلسفة عن كونها حالةً إنسانية

---

[1] عبد الرحمن، طه:" فقه الفلسفة" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1995،1، ص 11.

[2] راجع، نفس المعطيات.

تغلب عليها القناعة الشخصية، مع كل ما تختزنه من دعاوى شمولية، وطاقـات علـى طـرح الكليات وجمع ما تبعثر أو تكثّر.

وهذه الميزة - القناعة الشخصية- هي ما أوصلت للقول "بالحق المفتوح" لإنتاج أنمـاط فلسفية؛ أو فلسفات متنوعة... كما وأنّه هو الذي دعا إلى القيام بخطوتين:

الخطوة الأولى: السعي لبحث حدود ونطاق انتشار المبحث الفلسفي... وهو أمرٌ مـرّ بمراحل متفاوتة من التوسعة والتضييق على حدود نطاق البحث الفلسفي.

ولعله اليوم يتحدد بالمجالات التالية:

أ- الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا الفلسفية.

ب-المعرفة، ومدى إمكان قيام معرفة موضوعية، وبحث ملاكات الخطأ والصـواب، وموضوع القبليات والأحكام واليقين والاحتمال

ج- فلسفة العلوم أي ما يُعنى "بمبحثين رئيسيين: مبحث المناهج أو الميثودولوجيا، ومبحث المشكلات الناشئة عن تطور تلك العلوم ما لا يدخل في نطاق التخصص نفسه. ويتناول مبحـث المناهج، المناهج العامّة أو الخاصة، ويضم علم المناهج العامة دراسة للقواعد العامـة في أي بحـث كقواعد الاستنباط والاستقراء، وهما جزء مما يتناوله علم المنطق. أما المناهج الخاصة، فهي دراسـة لمنهج البحث في كلٍ من تلك العلوم؛ إذ يختلف منهج علم ما باختلاف موضـوعه... وكـذلك تختلف المشكلات الفلسفية الناشئة من تلك العلوم باختلاف العلم موضوع البحث"[1].

ولا يخفى أنّه ونتيجة مثل هذا التقسيم، ومراعاة للدور الفعّال الذي أخذه علم المناهج في إطار المبحث الفلسفي، وبسبب طبيعة التأثير والفعالية المتبادلة بين الإشكالات الـتي تولـدها العلوم، والمناهج التي تعمل على بحثها ونقدها وتحليلها كما وتركيب معطياتها. تولّدت فلسفات مثل فلسفة اللغة، وفلسفة الدين، وفلسفة الفقه، إلخ... وهذا سيفتح الباب واسعاً للـدخول إلى مبحث طبيعة العلاقة بين النص الديني سواءً في إطاره العام "الدين ككل"، أو في إطاره التفريعي "الشريعة" أو "الفقه".

---

[1] راجع زيدان، محمود:" مناهج البحث الفلسفي" الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ص 21-23.

الخطوة الثانية: الانطلاق من أسئلة وإشكاليات وفرضيات أعمّ من الفلسفة؛ وعدَّها مما يصحُّ إطلاق اسم "علم الفلسفة" عليه... من هذه الأسئلة: إلى أيٍّ حدٍ يمكن اعتبار الاختلاف بين الفلاسفة ومذاهبهم أمراً حيوياً؟

وهل يمكن للفلسفة أن تكون علماً؛ أي هل للفلسفة موضوعات محددة، ومنهج محدد، ونتائج مثمرة يتناولها الفيلسوف عن سابقة يصححها، أو يعدلها أو يطورها؟[1].

ومن الاقتراحات الإشكالية... اعتبار كل منهج أو طريقة بحثية تتحرك في معالجتها على أساس التحليل: وهو إجراء يعتمد "تحليل فروض أو تصورات أو مواقف معينة، إما لدحضها، أو لتوضيحها، أو لانتقاء عناصرها المقبولة، ونبذ عناصرها الأخرى التي لا تقف أمام النقد"[2].

التركيب: وهو خطوة تأتي بعد التحليل، من أجل: "ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيباً جديداً، أو يصنفها تصنيفاً جديداً، أو اكتشاف علاقات جديدة بين تلك العناصر، أو هذه كلها جميعاً"[3].

كما وتتحرك المعالجة خاصة عند التركيب على أسس فرضية فلسفية يعمل على تفاعلها مع العناصر التي يشتغل عليها ويضعها كنقطة مركزية في مواجهة المشكلات والطروحات. يبقى أن نشير إلى أن هناك اتفاقاً شبه مطبق بين الفلاسفة، خاصةً منهم المشتغلين والمولين للمنهج أهميته الاستثنائية... مفاده أنه إذا كان للمنهج سبقٌ "منطقيٌّ" على النظرية، إلا أنه -في الفلسفة- لاحقٌ "زمنياً" للنظرية أو المذهب الفلسفي.

ولاشك في أن مثل هذه التحديدات في الوقت الذي تسمح لنا فيه تلمس المحددات الخاصة بالفلسفة والمنهج الفلسفي... فإنها تشعرنا بالضرورة اللازمة لاكتشاف طبيعة العلاقة بين المنهج في تلوينه وسماته الفلسفية، والنص الديني في رؤيته ومذهبه النظري.

وتتأكد هذه الضرورة مع الالتفات إلى الإشارات العديدة التي يمكن أن نجدها في طيات

---

[1] م.ن.، ص 124.
[2] م.ن.، ص 124.
[3] م.ن.، ص 124.

مباحث، أو حتى تصريحات علماء الدين في الإسلام... سواء منها في إطار علم الكلام أو الأخلاق أو الفقه...، ذلك بِعَدّ هذه العلوم من سنخ العقل النظري تارةً أو العقل العلمي أخرى... ومن الإشارة إلى طريقة الحجج القرآنية أو الروائية وصياغتها واستهدافاتها... فهي أمور تضعنا أمام اعتبار أن ربَّ الحكماء حدّث الناس بالحكمة، وبيَّن وجهة الدين في نظرته للوجود والعالم والإنسان والحياة، إلاّ أن هذا ليس بالأمر الذي يعفينا من التأمل في العلاقة بين الفلسفة والمنهج والنص الديني؛ لأن الصورة ليست خالية من جملة من التعقيدات والتشابكات المفاهيمية والأحكام القيمية في تحديد أفق العلاقة بين هذه الأمور...

II- المنهج:

إن الكلام عن المنهج وعلاقته بالعقل والفلسفة يدفعنا للحديث عن مستويات المعالجة التي يقوم بها المنهج والتي منها:

أولاً: المستوى المتعلّق بالآليات وأساليب وتقنيات البحث العلمي؛ إذ "المنهج العلمي هو أسلوبٌ فني، يُتّبع في تقصي الحقائق وتبيانها، ويحتوي على عناصر التشويق، التي تُحفّز القراء على البحث وتُمكّنهم من التعرف على أسراره، ولهذا لم تكن المناهج قوالب ثابتة تستوجب التقيد بها، كما يعتقد البعض، بل هي أساليب تختلف بالضرورة من موضوع إلى آخر، ومن باحث إلى آخر، وحسب الظرف الزماني والمكاني والفلسفة التي دفعت الباحث إلى اختيار الموضوع والبحث فيه"[1].

وعليه فإن المنهج في هذا المنظور يتشكل من:

أ- الأسلوب الفني التشويقي.

ب- الأسلوب الذي يخولنا التعرف إلى الحقائق.

ج- الأسلوب المراعي لمتطلبات الظروف الزمانية والمكانية.

---

[1] عقيل حسين، عقيل:" فلسفة مناهج البحث العلمي" مكتبة مدبولي، ط1، 1995م، ص 50.

د- وأخيراً هو الأسلوب الخاضع لفلسفة ورؤية خاصة بالباحث.

ثانيـاً: المنهج هو منطق التفكير، وهنا يكون التركيز على القواعد المعتمدة في منطلقات البحث، وضوابطه التي ينبغي أن تحكم سيره وخطواته؛ لذا عُدَّ المنطق الأرسطي منهجاً، كما عُدَّ المنطق التجريبي منهجاً أيضاً.

ومن هذه المناهج المنطقية:

أ- **المنهج الاستدلالي**: "وهو منهج يبدأ من قضايا مبدئية مسلم بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجربة. ويتم هذا بواسطة القول، أو بواسطة الحساب"[1].

ب- **المنهج التجريبي**: "وهو منهج يُبدأ فيه من جزئيات أو مبادئ غير يقينة إلى قضايا عامة وبالاستعانة بالملاحظة والتجربة لضمان صحة الاستنتاج"[2] وهو ما يصح إطلاق المنهج الاستقرائي عليه.

ج- **المنهج الجدلي**: وهو يذهب إلى "القول بأن الأشياء تنطوي على جوانب أو مظاهر متناقضة، وبأن التواترات أو الصراعات هي القوة الدافعة التي تحدث التغيير"[3].

هنا علينا الإشارة أنه وعلى ضوء الطبيعتين المذكورتين للمنهج نشأ علم خاص "الميثودولوجيا" أُطلِق عليه "علم المناهج" وهو يبحث في جملة العمليات العقلية، والخطوات العملية، للكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها.

وبالتالي فطالما "أن العلوم تتمايز بموضوعاتها، فهي تختلف كذلك بمناهجها؛ ولذلك لا يمكن الحديث عن منهاج عام للعلوم... إذ لكل علم منهاجه الخاص، تفرضه طبيعة موضوعه..." بل إن المنهج قد يستكشف بعد القيام بالبحث العلمي عبر ملاحقة الخطوات الفكرية والعملية ثم القيام بوصفها وتحليلها وتصنيفها، ومناقشتها ونقدها، كل ذلك من "أجل صياغتها صياغة نظرية منطقية قد تفيد العالم في بحثه، وتجعله أكثر وعياً لطبيعة عمله"[4].

---

[1] بدوي، عبد الرحمن:" مناهج البحث العلمي" وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1980، ص 18.

[2] م.ن.، ص 18.

[3] موسوعة المورد قرص مدمج من انتاج شركة العريس 1998 .

[4] راجع الجابري، محمد عابد:" مدخل إلى فلسفة العلوم" مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1994، ص 23.

ثالثاً: إعطاء المنهج نفس معنى "المعرفية" بل اعتباره مضارعاً للإبستمولوجيا؛ إذ "إن الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر..." لكنها معرفة المعرفة؛ إذ شرط اعتبار المعرفة منهجية، هو تمتعها بطبيعة تقنينية؛ إذ "دون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية قد تكون عبقرية ومشرقة جداً... لكنها لا تكون منهجية، فمنهجية الأفكار أو تقنينها بالمنهج، تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة"

وبالنتيجة يقرر أصحاب هذا النحو من فهم التعاطي مع المنهج أن:

"المنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها؛ بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى اطار مرجعي، وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير"[1].

فهذا المستوى من فهم المنهج يقوم على اعتباره:

أ- قانوناً فلسفياً ناظماً.

ب- وهو منطقٌ تقنينيٌ للفكر.

ج- وهو جملة من القوانين المولّدة للمفاهيم.

د- بل إنه تجاوز توليد المفاهيم نحو اكتشاف النسق المعياري لمحاكمتها (وهي طبيعة منطقية).

هـ- يمثل المنهج إمكانية تؤهل الباحث تطبيق المفاهيم والقواعد والأنساق على الحقول المختلفة (وهذا يعني إمكانية قيام منهج معرفي واحد لجميع أو لغالبية الحقول المعرفية والعلمية).

و- أخيراً إن قوانين المنهج تمثل الإطار المرجعي-المعرفي، ولعلنا إذا أردنا التعاطي

---

[1] راجع حاج حمد، محمد ابو القاسم:" منهجية القرآن المعرفية" دار الهادي، ط 1، 2003 ، ص 34-35.

مع هذه المستويات الثلاث من فهم المنهج فنحن تارةً أمام تقنية بحثية-تعبيرية... وأخرى أمام تعدد في ضوابط القراءة محكومة بخلفية الباحث من جهة (الفلسفة التي يستند إليها) ومحكومة بالحقل الذي يعالجه من جهة أخرى (الموضوع) وبذلك تتعدد المناهج بتعدد الخلفيات والموضوعات.

أما على المستوى الثالث فسنكون أمام رؤية شمولية تحكم مساري المنهج الأول والثاني، وتشكل الوجهة الفلسفية والمرجعية المعرفية التي نعتمد عليها وننطلق منها.

ولعل بحثنا في العلاقة بين المنهج والنص وإمكانية قيام منهج فلسفي لقراءة النص الديني سيتناوب في معالجته بين الفهم الثاني والفهم الثالث للمنهج، إذ منهما يُشتمُ أيضاً أخذ معنى العقل، أو التعقل، أو البنى العقلية في مضمار الفهم الثالث للمنهج.

وهنا نجيء إلى النص، أو النص الديني... فلقد تعاطت المدارس التحليلية والمنهجية المعاصرة مع كل أثر مكتوب أو مقول أو حفريٌ أيضاً على أنه نص... بل إن بعضها توسع بالمعنى ليشمل كل ما هو معطى أو مرسال يتصل بنا.

والنص من حيث المعنى المعاصر يختلف عما هو عليه من استخدام في القديم؛ إذ الاستعمالات القديمة في كتب البلاغة والنقد لم تكن تلجأ إليه، باعتباره مفهوماً جامعاً، وكانت تسمي كل تجلٍ نصي بحسب انتمائه إلى جنس أو نوع معيّن، فتنسبه إليهما، وهكذا ارتهن تقسيم النص إلى:

أ- معاينة القدماء للتجلي الكلامي.

ب- طبيعة فهمهم له.

ج- طريقة تعاملهم معه.

فلم يكونوا يهتمون بالكل المتصل بالقصيدة مثلاً أو حتى بالنص القرآني؛ إذ لا يقرأونه كنص جامع من الدفة إلى الدفة.

إلا أن الدراسات المعاصرة للنص فضلاً عن كونها تعاملت معه ككل جامع، فإنها وعلى يد البنيوية جاءت "لتضع حداً فاصلاً بين مرحلتين في فهم النص وتحديد دلالته وأفق تحليله وإنجازه... فقد وضعت البنيوية تصوراً جديداً للنص؛ لأنها انطلقت من تحديد التصور التقليدي

الذي كان سائداً، ومن خلال تحديدها لما يتشكل منه، قدمت تصوراً مغايراً ومختلفاً، ويبدو لنا ذلك بوضوح من خلال ما يلي:

أ- إذا كان النص في النظرية التقليدية محدداً؛ بمعنى أنه مكتمل، ومُنْتَهٍ... فمع البنيوية صار مفتوحاً على احتمالاتٍ دلالية، حتى الكاتب قد لا يكون ملتفتاً لها.

ب- انطلقت النظرية التقليدية من اعتبار أن النص يحمل دلالةً محددةً...وقد عملت على رصد المصدر الذي ينطوي فيه المعنى، كما وينكشف من خلاله.

بينما قامت الفكرة المعاصرة على اعتبار الحق بتحديد وتقديم دلالات وقراءات متعددة... إذ كل نص يحمل أفقاً واسعاً من الدلالات، وكل قراءة تكشف عن دلالة مختلفة، وهذا ما سمح باعتبار القراءة إعادة إنتاج النص.

ج- اعتبرت النظرية التقليدية أن الكاتب هو صاحب السلطة العليا على النص؛ وأن القارئ إنما يتحدد دوره بمعرفة الدلالة الكاملة في وعي أو لاوعي الكاتب... وذلك باعتبار أن المعنى المقصود للكاتب هو الغاية المرجوة؛ وما على القارئ إلا ضبط المعنى من خلال نفس المؤلف، أو العصر الذي ينتمي إليه. عمد التصور البنيوي إلى طرح نظرية التناص والتي تذهب إلى أن كل نص هو وليد تفاعل وتناص مع نصوص مختلفة شفاهية ومكتوبة، بل هو تفاعل مع أنظمة علامات غير لسانية أيضاً، وأن النص وهو يتفاعل معها يضمنها نظامه اللساني بواسطة عملية "التلفيظ".

وبذلك صار النص لانهائياً، ومتعدداً من زوايا مختلفة: دلالية وقرائية وعلاماتية. وبسبب هذا التعدد لا يمكن لأي قراءة أن تستنفده؛ لأنه مفتوح أبداً. وهذا ما سمح بتشكيل آراء ونظريات متنوعة بشكلٍ كبير، وغير منضبط أحياناً...[1].

وبذلك، فإنَّ مما لا يخفى المقدار الذي يحمله هذا المنهج المعاصر من مغايرة واختلاف مع الموضوع –النص القرآني- الخاص؛ إذ إن المناخات التي ولَّدت حركة هذه النظرية؛ وطبيعة قراءاتها للنص... تنطلق أولاً وبالأساس من اعتبار النص المبحوث عنه، وليد تفاعل وتناص ثقافي

[1] للتوسع راجع: مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، عام 2003، من النص إلى النص المترابط، ص 77.

وبيئي بشري.

إذ محورية الإنسان، واعتباره ابن بيئته والثقافة التي ينتمي إليها أو التي تحيط به، هو الذي سمح لهذه النظرية أن تأخذ مداها الحيوي... وهي إنما تكرست بالأصل في قراءات النصوص الأدبية؛ ومنها تجاوزت لتمارس قراءتها ونقدها لنصوص فكرية، وبعد ذلك لنصوص دينية، وكانت مشروعية تعاطيها مع النصوص الدينية تقوم على اعتبارها نصوصاً اختلط فيها البشري بالإلهي، وهنا كونت الزاوية التي أمكنتها من توظيف بيئة نصية دينية تتكيف مع مشروع القراءة الجديدة.

ومع وقوع العديد من العقبات اضطرت هذه النظرية لإيجاد مناخات أكثر قابلية، وتكيّفاً، ومشروعيةً، لبناء علاقة بين النص-الديني، وحرفة القراءة البنيوية؛ أن تمارس نقداً تحليلياً-تأويلياً؛ للفصل بين ما هو بشري في النص، وما هو إلهي فيه. كما وتبحث عن دائرة المقدس من غير المقدس؛ كمرحلة أولى؛ في الحقل الديني.

فشكلت معطياتها على الأساس التالي:

أولاً: التفريق بين النص الديني، والتراث الديني؛ واعتبار أن الأول إن كان مصدره الإله (الوحي أو الإلهام)، فإن الثاني مصدره الإنسان(العقل أو الثقافة).

وبذلك تمَّ الحديث عن مستويين من المعرفة الدينية... المستوى الأول نصوصي وهو الدين؛ والمستوى الثاني تفسيري وهو "نظام فهم المنظومة الدينية".

والذي يمكن نقاشه هو الثاني، حتى ولو شكَّل الثاني الهامش الأكثر فعَّالية من الأصل.

ثانياً: إعادة صياغة مفهوم المقدس والمدنس على أساس ما هو غيبي، وما هو زمني؛ وطالما أن الإنسان -حتى في دائرة الدين- إنما يتعاطى مع كل ما يتمثّل بالحيِّز الزمني، فإن كل منتوج ولو ديني، هو منتوج غير مُقدَّس ولا حرمة لأبعاده ومعانيه المفتوحة على كل عاصفة تأويلية.

ثالثاً: إحياء الفهم النسبي وربطه بالمقدس؛ على أساس الصلة؛ فما هو مقدسٌ عندي قد لا يكون مقدّساً عندك، وبالتالي فالمقدس وإن كان حقيقة مطلقة إلا أنها غير محددة؛ بل هي مجرد نزوع يتولد أو يتأكد أو يتطور من خلال التجربة الدينية؛ وغالباً ما تكون التجربة الدينية

فرديةً... وما كان فردياً فإنما يعني صاحبه، ولا يجب انطباقه على غيره بالضرورة.

وبهذه الخلفية فتحت الاتجاهات المعاصرة طريقها نحو نظرية "الهرمنيوطيقا" لتمارس من خلالها قراءتها للدين. إلى أن تشكلت كنظرية فلسفية حاكمة على كل نص تحت سلطة "الحق في التأويل". لكن وعلى كل حال، فلو سلمنا بإمكانية التوافق بين طروحات هذه النظرية ومناخات دينية لا تعتبر النص موحى بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إذ عنصر الإلهام والعبقرية الإنسانية حاضرة – بحسبهم- في النص الديني.

إلا أن ذلك غير وارد إطلاقاً في ما يخص النص القرآني، الذي يعتبره المسلمون كلاماً إلهياً قطعيَّ الصدور عن الله وكل حرف فيه هو كلام الله المحفوظ من الله ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1] والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

بل إن فكرة المقدس (الغيب) الذي يقابله المدنس (الدنيوي) لا نتلمسها في الفرز التأسيسي المنهجي والمعرفي والديني عند المسلمين. فالدين هو دين الآخرة والدنيا، والدنيا هي مزرعة الآخرة؛ بل هي منطلق صراط الآخرة المستقيم؛ ودنيا الدنس هي التي يشكلها الإنسان بنزواته ومعاصيه وانحرافه عن السنن الكونية، ومقتضيات الضمير الإنساني. أما بذاتها، فهي خلق الله وكل صادر عن الله سبحانه محترم وكريم.

فالإشكالية هنا تختلف بنيوياً عن كل ما تبتني عليه الإشكالية هناك؛ لذا ما يصح هناك قد لا يصح هنا على الإطلاق.

إلا أن هذا لا يعني أن النظريات التأويلية للنص باطلة، بل هو يعني: الانطلاق من كون هذه النظريات نظام فهم تأويليٌّ، فعلينا أن نتعامل معها من منطلق البنى والطبيعة الخاصة بالنص الإسلامي.

بل أقول هنا بالدين الإسلامي؛ الذي هو نصٌّ موحى؛ وعقلٌ فطري مجبولٌ على معرفة الله؛ ووجدان عقلائي منتج لإمضاءات عرفية واجتماعية؛ وأخلاقيات تكوِّن شخصية الإنسان

---

[1] سورة الحجر: الآية 9.

(الفرد والجماعة والتاريخ) كما تكوِّن شخصية المؤسسة والسلطة (الأمة والإمامة والدولة)، والتراث وإن كان غير النص، إلا أنه أمرٌ محترمٌ مقدَّس يقبل النقد والمساس.

والتفاعل العام هنا يقضي في ما يقضي تحديد الخطوات المنهجية التالية:

أولاً: القيام بفرز منهجي لجغرافية "القول" في النص وكيفية امتداده على مستوى طبقات وتعرجات بنية التفاعل الديني.

ثانياً: القيام بفرز منهجي لجغرافيا "المفهوم" في النص؛ وبنفس المستويات والتعرجات السالفة.

ثالثاً: تثبيت منطقة "المحكم" النصي، والعقلي-الفطري- من "المتشابه" النصي، والعقلي-المكتسب.

رابعاً: توسيع دائرة متن الواقع بحركيته "الغيب والشهادة" على مستوى العلم والمعرفة والتطور.

خامساً: حسم ما يتعلق بالفرز بين المعرفة والدلالة الانتشارية في أفقها الزمني ومصاديقها المتشكلة بحقيقتها عبر أفق الزمن.

سادساً: إعادة ضخ روح الاجتهاد الفكري في بنية الأصول المعتمدة للاجتهاد الفقهي.

سابعاً: سبك نظام تأويلي يعتمد التعليل المنهجي والتناص الداخلي لمنظومة "الطهارة" الإسلامية، وتقديم بُعد الإسلام-الرسالة (أعني به: ما يجمع الشريعة والطريقة والحقيقة)، وهو أمرٌ لا يمكن أن يتيسر إلا ببناء نظام فهمٍ فلسفي يتولد من رحم الدين (العقل+ النص + الوجدان).

ملاحظات وقراءات في المنهج

إننا إذ لا نعيب أي اقتراح منهجي في قراءة النص، إذا انطلق من حدود الآليات أو روح القوننة؛ إذ إن مثل هذا النحو من المنهج يمثل طريقة أو أسلوباً يستهدف طبيعة الصياغة التقنية وكيفية الاستفادة منها في التعرف إلى المضمون وتقديمه؛ أو هو يستهدف الكيفية التي نبني عليها القواعد، وهما أمران يمثلان الشرط الموضوعي لأي منهج –خاصة المنهج الفلسفي- إذ كل وجهة فلسفية معرفية تقتضي مثل هذا التحليل والفرض والتركيب.

فأيُّ نص أنت لا تحتاج معه مثلاً إلى:

أ- توضيح المصطلحات والمفردات المفتاحية ومداليلها.

ب- فرز الوحدات والبنى النصية؛ الصغيرة والأوسع.

ج- إثارة الأسئلة الممكنة على النص، وتوقع الإجابات منه.

د- توسيع دائرة البحث عن أبعاد النص من مناخات معرفية متعددة ومتلائمة.

ه- التعرف إلى المميزات والسمات الخاصة بالنص.

و- ممارسة نقد يتلمس مواضع الضعف والقوة، في مجمل بنية النص وأفكاره ومراميه.

ز- استكشاف قواعد الوعي التي يطرحها النص.

إلى ما هنالك من نقاط تساعد على التعرف إلى أسسه وقوانينه وقواعده الخاصة أو المتبناة.

إن عملاً منهجياً من هذا المستوى هو أشبه بالبحث عن آليات لحركة أشياء تشكل موارد اتفاق في الحاجة الإنسانية وعلى أوسع دائرة ممكنة.

لكن الكلام إنما يرتبط بالمنهج الذي يمثل مذهباً معرفياً أو فلسفياً معيناً. وهو النوع الثالث من الأشكال المنهجية التي عرضناها في بداية البحث، فعلى سبيل المثال طُرِحَ المنهج التاريخي كواحدٍ من أهم الصيغ لقراءة الفكر الديني.

واختلط الأمر عند الكثيرين بين معنى التاريخ ودراية سننه وبين التاريخانية كاتجاه معرفي- فلسفي.

فصحيحٌ أن الزمن هو موضوع المنهج التاريخي، إلا أن وظيفة مثل هذا المنهج قد تكون سلوك الطريق الذي يختاره الباحث في تجميع معلوماته، وبياناته العلمية في دراسة الموضوع، والذي يسلكه في التحليل، والتفسير، وتبيان الحقائق، وهو الطريق الذي يربط بين الحاضر الماضي والمتوقع، إنه المنهج الاستقصائي في الدراسات العلمية، والاجتماعية، والإنسانية؛ أي إنه لم يقتصر على الدراسات التاريخية كعلم التاريخ فقط، بل أهميته تسع دراسة كل العلوم.

فمثل هذا التعريف دعا إلى التمييز بين ثلاثة مستويات من المعالجة التاريخية:

- التاريخ كسيرة زمنية تتحدث عن الأحداث.

- التاريخ كسنة تستخرج من خلالها العبر وقواعد الأحداث وتشكلات بنية الوعي، رابطاً إياها بالحاضر وتوقعات المستقبل.

- التاريخ كفلسفة ونظرة للوجود؛ إذ كل من تعرف ولو بمقدار إلى فلسفة هيجل سيكتشف حجم التداخل العضوي والوظيفي بين التاريخ، ومنطق الجدل، والعقل المطلق، هذا الثلاثي الذي يتماهى ليشكل أبعاد الفلسفة الهيجلية. ولقد عمل أصحاب هذا المنهج "التاريخي"على بلورة جملة من المعطيات منها:

أ- أدوات المنهج: من الملاحظة والمشاهدة والمقابلة والاستبيان.

ب- خطوات المنهج: من تحديد موضوع البحث، إلى تحديد الأهداف، واستطلاع الدراسات السابقة، وتحديد الفروض وصياغتها، وجمع المعلومات والبيانات، وتحليل المعلومات وتفسيرها، واستخلاص النتائج وعرضها، وكتابة التقرير.

ج- صيغ المنهج: صيغة الحدث في الزمن، وفيه يتتبع الباحث التسلسل الزمني بظروفه ومتغيراته، ليحدد الشروط وعوامل التوليد للحدث وعوامل وإمكانيات تكراره، وقد يكون التسلسل من الماضي للحاضر أو العكس.

د- صيغة دراسة الموضوع: وفيها ينظر لموضوع محدد في سياقات حركته وتطوره، باعتماد التحليل المنطقي والعلمي في تفسير الظواهر، وانتهاج النقد البناء لمناقشة الشكوك.

ومن هنا، أخذ المنهج التاريخي يفتح الطريق لنشوء النــزعة التاريخانية، أو نزعة المنـــهج التاريخاني، الذي يفيد أننا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقـــدات والأديان ونظم الجماعات، إلا بنسبتها للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه؛ إذ النظر إليهـــا مـــن ناحيتها الذاتية يوقعنا في التباسات اختزالية مقيتة... بينما نسبتها للوسط التاريخي ستضـــعها في إطار المعالجة والرؤية الموضوعية لخصائصها وتركيبها ومظهرها. لذا فلا مناص من ضرورة النسبة الحتمية للتاريخ؛ إذ سر كل شيء وروحه هو التاريخ، وسر الروح إنما يعرض نفسه في التـــاريخ حسب المسيحية؛ وعلى التاريخ في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون –حسب هيغل–.

من هنا، فإن المنهج التاريخاني يقوم على وعي الجماعة أولاً؛ وعلى منطقة اللاوعي بدرجـــة أساسية.

ولعل تشكل هذا المنهج إنما جاء كرد فعل على التفسير اللاهوتي أثناء حركـــة عصـــر التنوير، وكواحد من أنماط النقد على سلطة التفسير الديني.

وهذا ما أوجب قيام "الفلسفة الوضعية" بطرح اتجاه يقوم على وحدة الـــبنى والقواعـــد المنهجية للتاريخ وللعلوم الطبيعية، الأمر الذي دعا اتجاهاً آخر (المثالية) لضرورة الفصـــل بـــين المنهجين، واعتبار التاريخ البشري مقاطع من الفواصل والفصول والتحقيبات المختلفة بروحهـــا وإرادتها وعقلها؛ وإن قراءة أي حقبة تقتضي التعرف إلى السائد فيها من عقلية وارادة ومكونات نفسية، ثم اعتبرت أن التاريخ يتشكل من مقولات تقوم على التغير والتنوع والديمومة. من هنا، فلا بد للمؤرخ أن يتمتع فضلاً عن (الحدس)؛ بقدرة اندماج ذاتي مـــع الأحـــداث والظـــواهر التاريخية.

وهكذا تشكلت أو يمكن أن تتشكل جملةٌ من الأسئلة والضوابط والنتائج على ضوء هذا المنهج؛ وفي سياق طرحه كمشروع سيادي في قراءة الفكر الديني، منها:

1- ما معايير صدق رواية تاريخية يرويها الراوي، أو تتحدث عنها وثيقة؟ وكيف نحكم على صدق أي دعوى تاريخية؟ وما هو معيار الصدق والكذب في القضية التاريخية؟

2- إذا كان التاريخ صاحب الحكم الفصل على المعتقدات والأديان ففي مـــا يخـــص الدين، لابد من أن نسأل عن كيفية حلّه لمشكلة نشأة الدين، ومن أين نستطيع البـــدء بتـــأريخ

حركة الأديان؟ ومن أين ننطلق ببحث النشأة، هل من الماضي أم من الحاضر؟ وما هو معيار أيٍّ من التقديرين؟

3- ما هي حدود الدين؟ (أثناء القيام بدراسته تاريخانياً) وهل يمكن لنا فهمه خارج حدود بقية المعارف والعلوم والفنون والبيئة الجغرافية وغيرها...؟

4- هل هناك صيغة خاصة لتطور الدين؟ وبالتالي فهل الأديان تنحل في صيغتها (الجوهرية) إلى دين واحد؟ أم أن لكل دين كيانه المستقل؟

إنَّ هذه الأسئلة والتحديدات والتحديات وضعت الباحثين أمام خيارات ومواقف. فمن الاقتصار على اعتماد ما له علاقة بأخذ دور تقني يمارس فيه التصحيح للوثيقة ومتابعة المصدر والترتيب إلى المقترح لصيغة الاندماج الجواني للباحث مع الظاهرة التاريخية كمسعىً لفهم منطقها (الهرمنيوطيقا) ثم تقديم البراهين والصيغ الخاصة بها.

إلى المصرِّين على تقطيع الحقبات ودراستها ودراسة الظاهرة الدينية أو أي ظاهرة خارج إطار الروح والشكل الذي تقدم نفسها على ضوئه.

وأخيراً الاتجاه "التاريخاني البحت" الذي اقترح مرحلتين لدراسة الظاهرة الدينية، أولها مرحلة تفسير الظاهرة وثانيها مرحلة "تضمينها" أي إيجاد تفاعل بين الدارس والمدروس، بين الباحث والظاهرة؛ إذ لا يمكن الفصل بين طريقة الفهم والتطور التاريخي.

وقد حمَّل النقاد مثل هذا الطرح في مكوِّناته وتوقعاته المستقبلية روحاً تنبؤية استشرافيةً تطلع من أفق المسيحية التي تعتبر بحسب نظرية التجسد والتدبير الخلاصي أن الله دخل التاريخ، جسداً، وهو يُدبِّر كل مفاصل حركته ليُطوِّعها نحو الزمن الممتلئ. وهذا البعد مرآة النقاد في كل تأويل يستشرف سيادة قادمة تتجسد بثقافة ما، أو بطل، أو عصر نهائي.

مع الإلفات إلى أن أصحاب الاتجاه التاريخي في تأسيساته الأولى قد أسقطوا بعد الإله والتأله وحطوا رحالهم عند الأرضي والوضعي.

وأياً كان الأمر، فإن عرض مثل هذا المنهج على وجهة دينية-معرفية هي الإسلام سيثير جملة من الإشكاليات؛ إذ كيف يمكننا أن نوفق بين الطبيعة البشرية المتأثرة بكل حيثيات النسبية وبين الطبيعة الإطلاقية التي يحملها المعتقد الديني؟

كيف يمكننا أن نقرأ حدثاً انبثاقياً يعتقد أهله أنه قد أُنزل دفعةً واحدة من حيث حقيقته، وروح سره، في الوقت الذي تنـزل بالتدرج وفي مناسبات متعددة، من خلال منهجية تقوم على اعتبار الزمن مسارات محكومة بروابط وتكاملات متلاحقة عبر آنات الزمن وتقطعات المحتوى؟

بل كيف يمكننا أن نفهم حركة المضامين الاعتقادية والغيبية والباطنية، عبر نظام تتلاحق ظواهره العيانية-التاريخية؟

كيف يمكن مع وجود المدى الواسع من الفواصل والحواجز الزمنية المؤسسة لفواصل معرفية وحواجز معرفية أن تكون هي السبب في فهم الماضي بالحاضر أو العكس؟

أخيراً هل يمكن أن نتوفر، مع الالتزام بقواعد دراسة سير التاريخ وممارسة النقد التاريخي وكشف السنن، على منظومة منهجية تاريخية؛ تختلف عن السائد من الطروحات؛ وتشكل ما يتناسب

مع انبثاقية المعرفة؟

أم أننا مضطرون ولدواعٍ منهجية-جاهزة، أن نقوم بليٍّ عنق النص الديني، وتطويع المضمون والمعنى بما يتناسب مع حركة المنهج وإحداثياته؟ حتى ولو اضطرنا هذا الأمر إلى نزع العمق الإلهي والطابع الانبثاقي للنص، وتحويلنا إلى "أيديولوجيين منهاجيين".

إن حدة الموضوع وخطورته، كان واحداً من الأسباب التي دعت الباحثين إلى التنكرُّ لأحادية المنهج التاريخاني ومذهبه الفلسفي الذي يسوقه وينساق معه، ليقوموا بدمج منهجي-تكاملي بينه وبين المنهج الظواهري. الذي يقضي بتطوير دور "الحدوس الحسية" لتكون "حدوساً قبلية" في قراءة الظاهرة، ويمكننا الوصول إلى تلك الحدوس بتأمل الذات لموضوعات أفعالها العقلية، منعزلة عن المؤثرات الجانبية؛ ومن ثم نصل إلى الشعور في نقائه أو إلى الأفعال العقلية، ومحتواها القبلي، وذلك وصولاً لماهية وحقيقة الظاهر بخصائصها الأساسية-الضرورية.

إذ ما يتقدم لنا أول ما نلتقي الظاهرة (الدين مثلاً) هو واقعة محفوفة بجملة من الأمور المباشرة التي تختفي ماهيتها وحقيقتها حيِّزَ إدراكنا لتكون "معطى" نقوم بسبر أغواره بعيداً عن كل

ما يحفُّه من أعراض وشوائب وتداخلات لنحصل عليه صافياً كما هو وبمعزل عن تأثيرات الزمان والمكان وغيرهما.

فإذا كان التاريخ عاملاً لكشف الأعراض والمؤثرات والسياقات المختلفة والمتخالفة، المتداخلة في الحقيقة الواحدة وفي بنائها وتشكلاتها الثقافية، فإن الظاهراتية تعمل على إضاءة منطقة الذات والماهية المستبطنة والمخفية، لتكون هي القبلية-الضرورة؛ وماهية الحقيقة والذات بخصائصها، وقد شكلت هذه الثنائية بين الذات والعرض، والظاهر والباطن بتقاطعاتها المنهجية والمعرفية، سبيلاً لنشر أفقٍ معرفيٍّ تعامل مع النص، ضمن نفس السياقات.

وقد شكّل اشتغال "هوسرل" على "التعبير والمعنى" مفتاحاً هاماً في هذا المجال، إذ اعتبر أن "التعبيرات اللغوية في دلالتها على حقائق لا نؤلفها وإنما هي معطيات، وإن لها موضوعيتها؛ بحيث تؤلف هذه الحقائق عالماً مستقلاً يسميه هوسرل عالم المعاني. كل دلالة المعاني أن لدينا حقائق صادقة دائماً لها ضرورتها الملحة التي لا نملك إلا قبولها؛ إذ كل علامة هي علامة على شيء ما، ويرتبط تصور العلامة بترابط الأفكار؛ إذ تدل علامة ما على شيء معين؛ لأنها ترتبط بالشعور بشيء ما، ثم إن أفعالنا هي ما يعطي التعبير اللغوي معنى، وكل فعل موجه إلى موضوع بالضرورة، والأفعال العقلية التي تعطي للتعبير معنىً نوعان: أفعال موجهة نحو معان meaning intentional acts؛ أي إن المعاني هي موضوع تلك الأفعال، وأفعال محتواها تحقيق المعنى meaning fulfilling acts؛ أي إشارة التعبير إلى أشياء خارجية...

التعبيرات اللغوية ذاتية وموضوعية، ونسمي التعبير موضوعياً، إذا ارتبط به معناه بمجرد رؤيته أو سماعه، دون اعتبار لقائله أو كاتبه أو ظروف قوله وكتابته، ثم علينا التمييز بين تعبيرات الحياة اليومية؛ إذ هي تعبيرات غامضة مثل كلمات: شجرة، غابة، حيوان، أما التعبيرات العلمية، فهي دقيقة وتتمثل في المبادئ والنظريات العلمية والمنطقية والرياضية، إنها واقعة مستقلة عن التفكير فيها بل مستقلة عن الحكم ذاته.

وننتقل الآن إلى العنصر الثاني في خبرة الفعل العقلي (غير معنى التعبير) وهو إشارة التعبير إلى شيء في الخارج فهناك تعبيرات مختلفة المعنى لكنها تشير إلى شيء واحد. وهناك تعبيرات تشير إلى أشياء مختلفة لكن معناها واحد.

هذه المعاني الموضوعية -محتوى أفعال المعنى- لا نجردها من صنعنا، وإنما هي موضوعات عامة نكتشفها مستقلة عن حالاتنا النفسية وأفعالنا العقلية، وهي موضوعات لها واقعيتها"[1].

إن مثل هذا التحليل فتح المجال واسعاً أمام:

أ- التعاطي مع النص كما يُقدِّم نفسه؛ إذ الواقع قبلناه أم لم نقبله، وأدركناه أم لم ندركه، هو قائم به.

ب-السعي لضرورة التماهي مع وقائع النص للتعرف إليها.

ج-إخراج النص من دائرة العرف الاجتماعي أو السياقات التاريخية المولدة للمعاني، والمباشرة في التواصل معه.

د- النخبوية في استبطان الحقيقة والخروج عن المألوف، بل اعتباره الضباب الذي بانقشاعه تتجلى الحقيقة القائمة بنفس المعنى أو بإشاراته.

وهذا ما يشكل مقدِّمات للإيمان بعلاقة الفلسفة ومنهجها مع النص، ولتطوير فعاليات المعالجة بل والذهاب بها نحو تخصصية في قراءة النص وفهمه (هي الهرمنيوطيقا)، وهو ما سيفسح المجال للتفاعل بين هذه المستويات من القراءة، ومناهج التفسير ومنهجيات علم أصول الفقه وغيره كمرتكزات ومحددات لقراءةٍ ومذهب ومنهج ذي رؤية أنظومية فلسفية للتعامل والتناص والتماهي مع
النص الإسلامي بحسبه ومن منطلقه.

إلا أن هذه الحركة المنهجية نحو النص مازالت تحتاج إلى اختبارات جدّية لينظر الباحث المسلم أو الباحث في الحقل الإسلامي إلى مدى فعاليتها عبر اختبارها، وعرض تفاعلها على موارد منهجية – طاب للكثيرين تسميتها بالمنهجيات الموروثة- وظني أن من المبكِّر أن نبدأ بمرحلة الحكم على تلك المنهجيات قبل إجراء اختبارات فعلية لها، بل وقبل القيام ببعض الخطوات منها:

---

[1] زيدان:" مناهج البحث الفلسفي"، م.س، 75-78.

أ- دراية واعية لمكونات هذه المناهج بعد تفكيكها وإجراء تركيبات منهجية بين أنساقها للتعرف إلى طبيعة نتائجها ومؤثراتها.

ب- عرضها على الموروث بحيادية موضوعية، تتعمد رفض التروع الإسقاطي، كما تتعمد الثقة بفعاليات المناهج الموروثة -ولو في تجربتها التاريخية- ولعل علم الأصول يمثل واحداً من أهم تلك الموروثات الفعالة التي مازالت تستدعي النظر إليها بشيء من الثقة، والاطمئنان، ورغبة التطوير.

ج- المرونة في ادخال مهام ووظائف ومقاصد جديدة عبر استكشاف المدى الحيوي لتلك المناهج عبر تفاعلها من خلال وحدة العقل وأواصر الثقة بينه وبين الوحي.

د- البدء بممارسة جملة من التجارب المنهجية والنظرية على أرضية النص، سعياً نحو فهم رؤيته (التي تشكل في كثير من قضاياها ومسلماتها البعد المعرفي) تجاه حركة تلك المناهج ومقاصدها وفعالياتها... وانطلاقاً من جملة هذه النقاط جاءت فصول هذا الكتاب لتحمل على تعدد عناوينه هاجساً جامعاً لتنوعات موضوعات لتطرح الموضوع الديني — الاسلامي، بوجهة نظر تدعو إلى ضرورة قراءته ضمن خط يتجاوز المسألة الكلامية.. لتنفذ ومن المنطلقات الفكرية الإسلامية نحو استكناه عناصر رؤية فلسفية دينية تفهم الاطروحة الإسلامية بوجهها الانساني كمحور للرؤية...

والإنسان هنا ليس ذاك الموجود في قبال الله سبحانه، وبالتالي فالمبحث الإنساني لا يعني البتة المذهب الانسانوي بالمعنى الذي أثاره الفكر الغربي..

بل الإنسان هنا هو ذاك الباحث عن ذاته وكمالاته المرتبطة بالذات الإلهية المطلقة في كمالها...

راجياً ان تشكل هذه الفكرة، التي عملت على قراءتها ضمن طيات المباحث الواردة في الكتاب ملامسة أولية على أفق منهجي لتلك القراءة، ولبنات أولية لإمكانية تقديم نظرة فلسفية لنظام قراءة الإسلام في راهننا الفكري المعاصر... وهي بالتأكيد خطوة لا يمكن ان يكتب لها النجاح إذا لم توفق

لنقاشات او نقديات تكشف مواضع النظر فيها، ولوازم طرحها...

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم .
2. الجابري، محمد عابد:" مدخل إلى فلسفة العلوم" مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1994.
3. بدوي، عبد الرحمن:" مناهج البحث العلمي" وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1980.
4. حاج حمد، محمد ابو القاسم:" منهجية القرآن المعرفية" دار الهادي، ط 1، 2003.
5. زيدان، محمود :"مناهج البحث الفلسفي" الهيئة المصرية العامة، القاهرة.
6. عبد الرحمن، طه:" فقه الفلسفة" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
7. عقيل حسين، عقيل:" فلسفة مناهج البحث العلمي" مكتبة مدبولي، ط1، 1995م.
8. مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، عام 2003
9. موسوعة المورد قرص مدمج من انتاج شركة العريس 1998 .

الفصل الأول

الإسلام وفلسفة الدين..
وجهة نظر

الإسلام وفلسفة الدين..
وجهة نظر

لطالما كانت تتملك أدبيات المفكرين المسلمين مشاعر الاستثنائية المزهـوة بمـا يحمـل الإسلام من أبعاد، ومجالات حيوية استثنائية. وذلك بسبب كونه الخيار الإلهي الأخير، بين كل الرسالات السماوية... وهو الخيار الإلهي الذي ارتضاه الله لعباده، معتبراً أن كل خيـار آخـر ينتمي إليه الناس، فهو خارج سياق المشيئة الإلهية التي عبَّر عنها الوحي ﴿ وَمَـنْ يَبْتَـغِ غَيْـرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[1].

كما وأن أي خيار يتّخذه الناس، هو انتقاء ناقص؛ لأن الكمال – بحسب النص الإلهي- إنما هو حصراً في هذا البيان الإلهي الأخير (الإسلام) ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيـنَكُمْ وَأَتْمَمْـتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾[2] .

إلاّ أنّ هذه المشاعر المفعمة بروح الزهو الرسالي قابلها ما يخالفها شكلاً ومضـموناً.. فلقد بقيت النظرة المسيحية تعتبر أنّ "التجسد الإلهي"[3] الحاصل في "شخص المسيح" قد أوصـل التدبير الإلهي والزمن إلى اكتـمالاته التي ما بعـدها إلا الهرطقة[4].. وأن تمام المعنى قد اكتمـل هناك، على الصليب.. إذ على الصليب كانت تمام الألوهية متحدةً مع تمام البشرية لتنجب روح المسيحية بتولد وانبثاق روح القدس...ومع تمام المعنى الألوهي والبشري، فكل ما يـأتي تحـت عنوان:"الـديـن"، أو "رسالة السماء" فسيُحكم عليه بالبدعة...

---

[1] آل عمران 85 .

[2] المائدة 3.

[3] يقول معجم الايمان المسيحي تحت مادة جسد:" تدل هذه الكلمة عادة على سر الله الذي صار إنساناً، أي على عمـل الله المتـأنس(معـنى معلوم) أو على نتيجة هذا العمل (معنى مجهول) وتدل أحياناً على الساعة التي اتخذ فيها كلمة الله جسداً في أحشاء مريم العذراء.

[4] تدل هذه الكلمة في الأدبيات المسيحية على من لا يوافق على صيغة الإيمان .

كما وظلت اليهودية تعتبر أن إسرائيل هم شعب الله المختار.. وأن ما سواهم أغيار يفقدون كل معنىً.. بل إنّ "المعنى" لأيّ من الأغيار لا يتأتى إلا بما يتناسب مع أصل الاختيار القومي للإله..

ولا يخفى أن ما تحمله مضامين الأديان الأخرى من شرقية وغيرها... فيه ما فيه مما لا يقل عن اليهودية والمسيحية من الثقة بالمضمون الخاص..

هذا على مستوى المضمون والمعنى.. أما على مستوى الشكل فلقد جاءت الأبحاث العلمية في حقول تاريخ الأديان، أو الاجتماع الديني، أو فلسفة الدين، لتعتبر أن السياق التاريخي يلعب دوراً بالغ الحساسية في الناتج الديني، إن على مستوى المضمون أو الشكل. ويأتي الشكل ليستكمل استفاداته من الطروحات السابقة عليه ليقلّد ما فيها، بل وليحمل بذورها المؤسِّسَة للدين اللاحق.. وبهذا المعنى فإن الإسلام كدين أخير سوف يكون عُرضةً للقول إنه حلقةٌ تتماثل بتشريعاتها التشريع الموسوي- اليهودي.. وبكثير من مفاصل قيمها نظام القيم المسيحي.. مما شجّع البعض للقول بأن "الإسلام بدعةٌ نصرانية"[1].

بل ذهب من ذهب للحديث عن أن الإسلام دينٌ وضعيٌ حمل كل حساسية التوثب نحو الشأن الزمني في أنظمته الاجتماعية والسياسية والسلطوية..

وبالتقابل بين الطرح، المتمثل بفكرة:"الإسلام كمال الدين". والرد بأنّ الإسلام طرحٌ جاء في سياق تاريخي لحركة الأديان ليلتقط بعض ما فيها، ويصوغها بما يتناسب مع ظروف الجزيرة العربية، وهو بذلك دينٌ فاقد للمعنى الجذري التأسيسي والفريد.. تقع جملةٌ من المهام التي لا يمكن إنجازها من مجرد القول. إنّ دليل، عظمة الإسلام وكماله، هو الآية القرآنية:﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2].بل إن مقتضى التحدي، فضلاً عن أن طبيعة المفهوم في الإسلام إنما تصاغ بالدليل الإنساني- البشري، المولج إلى النص الإلهي..لتحدث عبر تكاملها حركة المفهوم

---

[1] هناك الكثير من الدراسات تحت نفس التسمية، منها كتاب الياس المر" الإسلام بدعة نصرانية " د.ن، د.ت. و" القرآن دعوة نصرانية" للأب يوسف الحداد، و" قس ونبي" لأبي موسى الحريري،....

[2] المائدة 3.

وضوابطه...فالدين هو:"العلاقة التفاعلية بين الله والإنسان". وإذا كان الله سبحانه وتعالى هو العلة الفاعلة للدين.. إذ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾[1].. فإنّ العلة الغائية للدين إنما هو الإنسان، كمقصد يتوجه إليه الخطاب الديني في مقاصده الفردية والجماعية:﴿لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[2].

من هنا عُدَّ الدين، – أو إن شئت فقل الإسلام–، "فطرة الله". إذ أصل خلقة الإنسان هي موضع ومورد الدين...والهدفية والغرضية الدينية إنما تتعلق بالإنسان. إذ "إننا لا نستطيع القول بوجود هدف وغرض في المجال الإلهي؛ بمعنى أن الفاعل يريد عبر فعله أن يصل إلى غرض معين، وأن ذلك الغرض هو الذي حركه نحو هذا الفعل.. أي إنّ هناك شيئاً دفع الفاعل ليكون فاعلاً"[3]. إذ الحديث ينبغي أن يتركز على "هدف الخلق لا على غاية الفاعل"[4].

فالموضوع هو: "ما الغاية من خلق الإنسان؟ أو ما الغاية من الدين؟ إنما يرجع إلى التساؤل عن ماهية الإنسان وماهية الدين، وكيف يؤدي الدين إلى تحريك الإمكانات في الوجود الإنساني؟.

وما هي الكمالات الإنسانية التي يمكن أن يَبْلُغها الإنسان؟..

وما هو المرتقب والمتوقع من الدين أن يقدمه لحركة التكامل الإنساني؟

هذه الأسئلة ككثير من غيرها تضعنا أمام حاجة بشرية يُعبَّر عنها بنزوع ديني، وبلغة وعقل فلسفي...

إلاّ أنّ اعتبار الإنسان كمورد وموضوع للدين،.. واعتبار المعرفة البشرية ضرورة تقتضيها طبيعة الموضوع المبحوث عنه، هذا لا يُفضي بالضرورة إلى الفصل بين ما هو إلهي وما هو بشري..كما هو لا يفضي إلى تغليب الطابع البشري على الطابع الإلهي.. إذ مقتضى الكمال

---

[1] التوبة 33.

[2] الحديد 9.

[3] مطهري، مرتضى :" الهدف السامي للحياة الإنسانية"منظمة الاعلام الاسلامي، طهران، 1406هـ، ص11.

[4] م.ن، نفس المعطيات .

الإنساني،- بحسب فهم الإسلام-، إنما يرتبط بالعلاقة مع الله، وتأخذ نوعية العلاقة مع الله سبحانه حيّزاً شبه نهائي في تحديد نوعية ورتبة الكمال الإنساني.. ففارق بين كمال إنساني مبني على أساس الخوف، أو الطمع، والرغبة، أو الشكر، والحب لله سبحانه.. "وبهذا المعنى فلن يكون الهدف الأصلي من الحياة في منطق الإسلام شيئاً سوى المعبود، فالقرآن يريد صياغة الإنسان ويمنحه هدفه وغايته، والهدف الذي يريد أن يوصل الإنسان إليه هو الله لا غير، وأي شيء غير ذلك ليس إلاّ مقدمة لا أصالة له ولا استقلال"[1].

وبدورة التكامل بين ما هو معرفي – بشري؛ ونصوصيّ – إلهي.. تُرسم حدود الصورة التالية:

أ- فبالجانب العقائدي تصير الرؤية الكونية عند الإنسان تعتمد على خالق واحد للعالم لا شريك له.

ب- وعلى مستوى الطموح يصل إلى الحدّ الذي لا يرى فيه هدفاً يستحق أن يقصده استقلالاً إلا الله.

ج- وعلى مستوى نظام القيم يعتبر أن الله منبع كل خيرٍ وكمال.

د- وعلى مستوى السلوك يردد:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

وصياغة هذا النحو من النظرة، ومنهجية التفكير تجمع بين ما هو بشري يخضع لمقتضيات الظروف، والأوضاع، والزمان، والمكان، والمنتوج المعرفي الإنساني، ليعيد قراءته، من حدود الطاقة البشرية التأملية، وكوامن التعمل الذهني الفلسفي... كما وتجتمع مع طريقة التعاطي مع المقدس والنصوصي والغيبي- الحاضر في الحياة، لما يشكل من قوامٍ للحياة..

وبحث المقدس، وعلاقته بالبشري والزمني والدنيوي... هو أيضاً مبحثٌ فلسفي (فلسفة الدين) بامتياز..

---

[1] م.ن،ص 19.

[2] الانعام 162.

وهذا النحو من التعاطي المنهجي مع تشكيل المفهوم.. ينطلق من فرضيةٍ دينية أو ظاهرة دينية، ليتم البحث في أطر المعارف البشرية، ثم تعاد النتائج والاجتماعات إلى حاضنة النص والمقدس الديني، لتوسم بسمة:"فلسفة الدين".

دون أن ننسى هنا الالفات إلى عنصر نفسي في التعاطي المنهجي مفاده: أن أي ركون للنص،- على قاعدة الاستسلام التام، والقيام بالتبرير هو يفضي لدراسة — ذات طابع كلامي أو لاهوتي.. بينما الحفاظ على الروح النقدية.. وقدرة الإقناع القائمة على الدليل هي التي سوف تعكس لنا وجهة يصح إطلاق اسم:"فلسفة الدين" عليها.. وبهذا المعنى، فإن الأدبيات الإسلامية ما عاد بإمكانها أمام الحشو الهائل من عمليات تفريغ الإسلام من مضمونه الكمالي، إلا الاهتمام بدراسة جادة لفلسفة الدين.. تكشف مدى صدقية كون الإسلام حلقة اجترارية في ظاهرة الدين التاريخية؟.. أو مدى صحة فرادة هذا الإسلام في انبثاقيته الاستثنائية؟..

ولعلنا نحتاج في هذا المجال أن ننظر إلى جملة من البحوث :

أولاً: تحديد معنى الدين:

أوردت معاجم اللغة العربية أن "الديان من أسماء الله عز وجل.. معناه الحكم القاضي... والديان القهار، وقيل: الحاكم والقاضي، وهو فعال من دان الناس أي قهرهم علـى الطاعـة. ويقال: دنتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا...

والدين الحساب؛ ومنه قوله تعالى:﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[1].

وقيل: معناه مالك يوم الجزاء...

والدين الطاعة، وقد دنته ودنت له؛ أي أطعته...

والدين الإسلام... والعادة والشأن....

والدين لله من هذا إنما هو طاعته والتعبد له"[2].

وعندما تناول العلماء والباحثون تعريف الدين اضطربوا اضطراباً بيّناً، وذهبوا مـذاهب شتى.. كانت كلها تُعبِّر عن نظرتهم ومذهبهم الفكري، أو العقيدي الذي ينتمون إليه..

كما وأنها كانت تعكس طبيعة الدين الذي يتحدثون عنه.. و"بالنظر لاختلاف أشـكال وطبائع الدين الخاصة والمتنوعة، فإنه لمن العسير تعريف الدين بدقة، تعريفاً شاملاً ينطبق على كل الأديان؛ فالدين صلة خاصة وحيوية بشعور وعقيدة وأداء كل إنسان متـدين،.. وهـو ــ أي الدين ــ يتضمن النـزعات التي تضبط مواقف الإنسان تجاه الحياة...وحتى خلال حياة فرد من الأفراد، فإن فهمه للدين يمكن أن يتغير من فترة إلى أخرى"[3].

هذا على مستوى نظرة الإنسان، أو الزاوية التي ينطلق منها في تحديد فهمـه للـدين؛. وبالتالي في تحديد المعنى الاصطلاحي المتعلق به.. وهو بسبب ارتكازه إلى منطلقـات مختلفـة ومتخالفة، وإلى مشاعر وروابط متنوعة،..سينتج بدون شك آراء وتحديدات غير موحدة...

---

[1] الحمد 4

[2] ابن منظور:" لسان العرب" تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث، ط1– 1988 ، مادة دين .

[3] حيدر غيبة:" هكذا تكلم العقل العربي" دار الطليعة، بيروت،1999، ص29.

وتكفي مراجعة أي كتاب ينقل الحدود الاصطلاحية لمعنى الدين، ليعكس لنـــا طبيعـــة الاضطراب والاختلاف الواقع على هذا المستوى.. فالدكتور محمد عبـــد الله دراز في كتابـــه: "الدين" يلقي الضوء على بعض من تلك التعريفات. والتي منها..

- قول ماكس ميلر، في كتاب:(نشأة الدين ونموه):"الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، والتعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه.. هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله".
- وقول ريفيل في مقدمة تاريخ الأديان:"الدين هو توجيه الإنسان سلوكه، وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسلطان عليه، وعلى سائر العالم، ويطيب لـــه أن يشـــعر باتصاله بها".
- وقول سالومون ريناك[1] في (التاريخ العام للديانات):" إن الدين هو مجموعة التورعات الـــتي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا.
- أما إيميل دوركايم[2] فيعتبر في كتابه(الصور الأولية للحياة الدينية) "الدين مجموعة متســـاندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقـــة بالأشياء المقدسة.. اعتقادات وأعمال اتباعها في وحـــدة معنوية تسمى الملة".

ومن التعاريف قول تايلور[3]"الدين هو الإيمان بكائنات حية " .

وقول شلايرماخر[4]"قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة ".

وقول كانط "الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية".[5]

ومن مجموع هذه التعاريف نتبين من هو: صاحب الوجهة؛ الذي يعتقد وجـــود عـــالم أرواح حاكمة، وآخر يعتبر الحاكمية للضمير، وثالث للرباط الاجتماعي وعقـــل الجماعـــة، أو صاحب النـــزعة النفسانية والشعورية. ولعل هذا الاضطراب في مناقشـــة التفاصـــيل المتعلقـــة

---

[1] سالومون ريناك باحث في علم الاديان .

[2] فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي والموسس الحقيقي لعلم الاجتماع (1858- 1917).

[3] ألفرد تايلور عالم في علم الاديان موسس المذهب الإحيائي.

[4] فردريك شلاير ماخر (1768_ 1834) لاهوتي الماني يعتبر الممثل للروح الدينية في الفلسفة الالمانية .

[5] للمزيد حول تعريف الدين، يمكن مراجعة الدكتور محمد عبد الله الدراز :" الدين" دار القلم، الكويت،ط4، 1999، ص34-36.

بالتعريف وحدوده، واكتشاف كونها غير قادرة على إغناء البحث الديني والمعرفي...دعا بعض الباحثين للانتقال إلى وضعية جديدة في التحديد ترتكز على مواصفات وآثار الدين لتحديد معناه..

فمن قائل:"إن التعريف العام لا يكفي لوصف الأديان الأكثر تطوراً، ولوصف هذه الأديان يمكننا إيراد التعريف التالي: الدين ظاهرة اجتماعية، تتجلى في مجتمع ما ينشده الفرد ليقيم الحياة المثلى؛ وتتضمن ثلاثة عناصر هي: المثل الأعلى، والممارسات الهادفة إلى تعظيم المثل الأعلى وتحقيق قيمه، والنظرة اللاهوتية التي تربط بين إله معبود يمثل المثل الأعلى، وبين الكون المحيط بالإنسان"[1] .

إلى متعامل مع الدين كحالة مشابهة لما عليه الإنسان في خفاياه النفسية فمثلاً:"يرى فرويد أن في أصل الدين، كما في أصل المجتمع والثقافة البشرية، جريمة قتل أصلية..."[2]

ويوضح"فلهلم شميت" أن فرويد[3] إنما "يزعم أن الله هو عبارة عن تجميل لصورة الأب الفعلي والجسدي للكائنات البشرية، لا أكثر ولا أقل. ومن هنا، إن من يُقتل ويضحى به أثناء الطقوس (التضحية الطوطمية)[4] ليس سوى الله نفسه. وما جريمة قتل الأب- الإله هذه إلا الخطيئة الأصلية التي ارتكبتها البشرية منذ القدم. ثم يجري التكفير عن هذا الشعور الدامي بالإثم بواسطة تلك الميتة الدموية التي ماتها السيد المسيح"[5] .

إلى ثالث يرى أن تحديد الدين لا يمكن فصله إطلاقاً عن القراءة التاريخية وتدبر سياقاته وصياغاته من خلال التاريخ.

"فإذا شاء فريقٌ من الباحثين البدء بتعريف الدين قبل دراسة علم الأديان... فإن ذلك لا يمكن إلا أن يكون تعريفاً تقريبياً، تعريفاً لا يطابق موضوعه، لأن كلمة دين تشتمل على وقائع جد متباينة، وينجم عن إضمار أية ميتافيزياء في تعريف الدين تزييف كل بحث علمي في هذا المجال. لذا

---

[1] حيدر غيبة، م.س، ص29-30

[2] الياد، مارسيا:" الحنين إلى الأصول" ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، بيروت،ط1،د.ت، صص36-37.

[3] سيغموند فرويد (1856-1939) طبيب أعصاب نمساوي ومؤسس التحليل النفسي.

[4] يطلق اسم الطوطم، عند الأقوام الاميركية والاسترالية والبوليترية القديمة على حيوان أو نبات يعتقدون أنهم متحدرون منه.

[5] الياد:" الحنين..." م.س، ص37.

يجب الانطلاق من التجربة الإنسانية"[1]

وهذه التجربة الإنسانية ينبغي أن تتقاطع مع حقيقة أخرى قائمة بذاتها اسمها المقدس[2]؛. وهو أي المقدس. ليس مجرد إسقاط نفسي.. إذ "إن تجربة الإنسان عن المقدس، هذه التجربة لا تنال إلا بواسطة منظومات تعبير نظرية / تصورية/ شعائرية/ رمزية؛.. وهي كلها من حيث طبيعتها لغات إنسانية"[3].

وعلى قاعدة هذا الاعتماد على التاريخ نقل"مارسيا الياد " في كتابه:"الحنين إلى الأصول"

اعتراضات "شميت" النياسية[4] على "فرويد"، وما أورده بكتابه:"الطوطم والمحرم".. وذكر الاعتراضات كما يلي:

"1- إن الطوطمية لا وجود لها في بدايات نشأة الدين.

2- إن الطوطمية ليست ظاهرة عامة، وبالتالي، فإنها ليست مرحلة لازمة لدى جميع الشعوب.

3- إن فريزر[5] سبق أن برهن أن من أصل مئات القبائل الطوطمية، هناك أربع قبائل فقط تقوم بطقوس تتعلق باحتفال قتل الطوطم- الإله.

4- إن الأقوام ما قبل الطوطمية لا تعرف شيئاً عن أكل لحوم البشر، وإن قتل الأب عندها أمرٌ مستحيل نفسانياً واجتماعياً وأخلاقياً.

5- وأخيراً، إن العائلة ما قبل الطوطمية. لم تتخذ شكل الفوضى الجنسية المعمَّمة.."[6]

---

[1] الياد، مارسيا:" المقدس والعادي "ترجمة عادل العوا، صحارى، بودابست، 1994، ص15.

[2] في الادبيات المسيحية، ما تليت عليه البركة، فأصبح استعماله للعبادة، كالماء المقدس والخبز المقدس.

[3] الياد:" المقدس..." م.س، ص15.

[4] المقصود هنا اعتراضات شميث المنطلقة من المكتشفات الانثربولوجية على فرويد، خاصة ان المعلومات التي اوردها فرويد مأخوذة من كتابات فريزر التي تحتاج في الكثير منها إلى الدقة .

[5] جيمس فريزر من مؤسسي علم الاديان من أهم مؤلفاته الغصن الذهبي.

[6] الياد:" الحنين..." م.س، ص37.

وهكذا فإن هذا العرض يثبت لنا جملة من الأمور:

أولاً: إن هذه الاضطرابات لم تُخرج أيٌّ من هذه التعاريف عن مسارها المعـــرفي؛. وإن التزمت حدود قناعات أصحابها واتجاهاتهم الخاصة.

ثانيـاً: إن غالبية التعاريف قد لحظَت دائرة نشوء الدين وفعالياته، وبالتالي فقد دخـــل في التعريف الموقف من البعد التاريخي، والموقف من الحيثيات الاجتماعية أو غيرها في معرفـــة معـــنى الدين..

وهذه الأبعاد والحيثيـــات، وإن كانت قابلة للنقاش إلا أنها لم تُخرج تحديد المعـــنى عـــن توصيف الموضوعية والجدية البحثية..

ثالثاً: إن أي تعريف أو توصيف للدين؛ هو بالضرورة تعبيرٌ عن منظومة محددة للفهـــم أو الانتماء الديني...

وعلى ضوء ذلك، يمكن إنشاء معالجة إسلامية معرفية، موضوعية، بحثية جادّة للدين.. تُعبِّر عن فلسفة خاصة نابعة من صميم القناعة الإسلامية دون إلصاق أي تهمة بالتضليل المعرفي أو عدم الجدية والموضوعية بحقها.. إذ بروز المعنى من حاضنة الانتماء هو أمرٌ بيعيٌ لا يخل إطلاقاً بالفسحة المعرفية؛إلا أن يقع في أسر التضليل التبريري والسجالي العقيم..

ثانيا: الدين في الأدبيات الإسلامية

لقد استندت الأدبيات عند المسلمين في تعريف الدين وماهيته على سياقات النصوص (القرآن والحديث)، وبعض التحاليل للوظائف التي يؤديها؛ إن على مستوى البعد النفسي، أو الفردي، أو الاجتماعي... والسياسي... والخ.

فلقد وردت لفظة الدين في القرآن الكريم(47 مرة) منها قوله سبحانه:

﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُم مُسْلِمُونَ ﴾[1].

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.[2]

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [3].

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [4].

كما ورد لفظ الدين في جملة من الأحاديث منها:

عن الإمام علي عليه السلام:"أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده"[5].

"أول الدين التسليم".

---

[1] البقرة132 .

[2] آل عمران 19.

[3] الأعراف 29.

[4] الصف 9 .

[5] الامام علي:" نهج البلاغة" تحقيق محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، د.ت، د.ط ج1 ص14.

و"غاية الدين الإيمان"[1].

"نظام الدين مخالفة الهوى والتنـــزه عن الدنيا"[2].

"وهل الدين إلا الحب"[3].

"حبنا أهل البيت أصل الدين".

وغير ذلك من الآيات والمرويات كثير.. وهي التي انعكست في جملـةٍ مـن محـاولات التعريف أو التوصيف لتحديد معنى الدين منها:

أ- تعريف الجرجاني:

"الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ... والدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تُسمى ديناً.. ومن حيث إنها تجمع تسمى ملّةً، ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمى مذهباً..

وقيل: الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد"[4].

ب- تعريف محمد عبد الله دراز:

انطلق الدكتور دراز من كون:" كلمة الدين التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير.

أحدهما: هذه الحالة النفسية etat subjectif التي نسميها التدين religiasite

والآخر: تلك الحقيقة الخارجية fait objectif التي يمكن الرجوع إليهـا في العـادات الخارجية أو الآثار الخالدة، أو الروايات المأثورة، ومعناها جملة المبادىء التي تدين بها أمـةٌ مـن الأمم، اعتقاداً أو عملاً"[5].

---

[1] الآمدي، ناصح الدين:" غرر الحكم ودرر الكلم" ترتيب وتدقيق عبد الحسن دهيني، دار الهادي، بيروت، ط1، 1992، ص268.

[2] م.ن، ص396.

[3] الحر العاملي:" الاثنا عشرية" تحقيق مهدي الازوردي الحسيني ومحمد دوردي، دار الكتب العلمية، قم، ص156.

[4] الجرجاني :" التعريفات" دار سرور، بيروت، د.ت، ص47.

[5] دراز :" الدين "، م.س، ص32- 33

لينقل بعد ذلك ما هو سائد،- بحسب نظره- ، من تعريف للدين في أوساط الإسلاميين الذين "اشتهر عندهم تعريف الدين بأنه وضع إلهي سائقٌ لذوي العقول السليمة باختيـارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل ... ويمكن تلخيصه بأن نقول: وضع إلهيٌّ يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات"[1].

والجامع هنا بين التعريفين هو اعتباره:

1) وضعاً إلهياً.

2) دعوة لأصحاب العقول السليمة.

فمحور الخطاب الديني حركةٌ من عند الله (المصدر) نحو الإنسان (المورد). أما ما جـاء من بقيةٍ في كلا التعريفين فهو من باب التبيان التفصيلي.. إذ تناول:

1- إن الخطاب إنما يدعو أصحاب العقول لقبول ما هو عند الرسول ﷺ.

2- إن للدين بحسب وضعية تلقيه تسميات متعددة، فمن حيث هـو يُطـاع يسـمى شريعة، ومن حيث يجمع يُسمى ملة، ومن حيث هو اجتهاد يسمى مذهباً..

3- إن النقطة الإنسانية المركزية التي يخاطبها الدين إنما هي الاختيار البشري..

4- انقسام الدين إلى الجانب العقائدي.. بحيث إنه يُرشِّد اعتقادات الناس. وإلى الجانب السلوكي والمعاملاتي.. وهذا ما يوصل لصلاح الدنيا وفلاح الآخرة.

وقد يُلحظ في تعريف "دراز" تغييب الجانب الأخروي والغيـبي والخلاصي في تعريفـه للدين..

كما وقد يُلحظ عليه أن اعتبار "الاختيار" البشري في تبني الدين وإن كان صحيحاً.. إلا أنه ليس شرطاً واقعاً في الخارج فكثيرٌ من الناس إنما يتبنون ديناً معيناً،- بما في ذلك الإسلام- ، عبر وسائط تختلف عن الاختيار كالإرث والإنتماء للجماعة، وغير ذلك.

ثم إن الملحوظ لدى الدكتور "دراز" نزوعه نحو التعميم في التعريف؛ وذلك تحت تأثير

---

[1] دراز" الدين"،م.س،ص32- 33

السعي لطرح تعريف جامع مانع وعلى الطريقة الأرسطية.. لكل دين.. وهو الأمر الذي نلحظه أيضاً عند الدكتور حسن الترابي حينما يعتبر أن"الدين من شأن الإنسان، وهو علاقة خضـــاعة وضراعة يتخذها الإنسان من حيث هو كائن حر، نحو موجود أعلى..ويرتب عليها علاقاته بسائر الوجود"[1]

ثم وبعد هذا التعميم في التعريف، يعود ليذكر وبشكل أكثر تخصيصاً أن "الـــدين هـــو موقف اعتقاد الإنسان، في تصور الوجود... اهتداءً إلى معرفة الله الحق المطلق، وإلهاً، وإدراكـــاً لمخلوقية سائر الكائنات، وتصديقاً للوحي في إخبار الغيب، وإيماناً بعدله في أحكام الشرع، أو ضلالاً وغفلةً وكفراً وتكذيباً في كل ذلك، ولأن الدين من ثمّ هو مواقف سلوك الإنسان إزاء الوجود سجوداً مع سائر المخلوقات لله أو شذوذاً"[2].

إذاً هذا التخصيص إنما هو من باب ذكر الخيارات المتوافقة، أو المختلفة مع الإرادة الإلهية...

وأورد ذكرها لمجرد التبيان الدائر مدار الاحتمالات؛ والا فإن النص عنـــده قـــد بقـــي مهجوساً بهاجس العمومية عسى أن تطال كل تعبير عن موقف الإرادة الحرة عنـــد الإنســـان، فالدين بحسب "الترابي" هو موضوع "كسب الإنسان الحر"[3] .

وعند محاولة إعادة صياغة نسبة الدين إلى الإسلام أو الحق فإنما يلحظ ضرورة الإضافة:

﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ ﴾[4] .

﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ﴾.[5]

﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾[6].

---

[1] الترابي، حسن :" قضايا التجديد" الدار السعودية، ص32.

[2] م.س، ص32.

[3] م.س،ص32 .

[4] آل عمران 29 .

[5] آل عمران 83 .

[6] الصف 9.

لذا فقد ترد لفظ دين ولا يقصد بها الإسلام..

﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً﴾ [1]

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [2].

فهاجس العمومية في التعريف يتأتى من مستويين:

المستوى الداخلي النصوصي الذي ينطوي على مثل هذا التعدد في استخدام مصطلح الدين.

المستوى الخارجي، ونقصد به إطلاق غير المسلمين على اعتقاداتهم اسم الدين، وبالتالي الرغبة الإنسانية والمعرفية بشمولهم بمثل هذا التعريف.. إلا أنه ومما لا يخفى أن مثل هذا التعميم غالباً ما يكون على حساب المضامين والدلالات - المراسيل التي يحملها مصطلح الدين في أنظومة الإسلام المعرفية...

لذا فإنا نجد في المقابل نحواً من التعريفات الأكثر خصوصية في الحيّز الإسلامي الداخلي.. يُعبِّر عنها العلامة الطباطبائي؛ وهي إذا ضممناها إلى عمومية الأبعاد التي تقدم بها جملةٌ من العلماء المسلمين؛ تشكل مفاصل حساسة في منظومة فلسفة الدين.. عند تحديد معنى الدين في الأدبيات الإسلامية.. فالعلامة الطباطبائي يقول في تفسيره الميزان عن الدين:"إنه هو سلوك الحياة الدنيا، يتضمن صلاح الدنيا، بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله تعالى فلا بد في الشريعة من قوانين،تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج"[3]

الدين سلوك يُؤمِّن مصالح الدنيا بالمقدار المناسب، وهو إعطاءٌ للمعارف والأحكام شرعنة إلهية؛ أي بمعنى آخر أن المعارف التي نحياها يجب ان يوافق عليها المولى؛ أي أن الأفكار والقوانين الموافقة لأحكام الباري هي الدين، كما أن إنزال الباري عليك هذه القوانين هو دين. ويقول العلامة عندما يفسر قوله تعالى:﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ

---

[1] آل عمران 85 .

[2] سورة الكافرون1.

[3] العلامة الطباطبائي:"تفسير الميزان"، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم المشرفة، 1402هـ، ج2 ص130.

نِعْمَتِي﴾[1]. "يفيد أن المراد بالدين، هو مجموع المعارف الإلهية والأمور الخلقية والأحكام العلمية"[2].

وفي موضع آخر يقول:"الدين صبغة اجتماعية حمله الله على الناس ولا يرضى لعباده الكفر"[3].والصبغة كما يقول الراغب الأصفهاني: "إشارة إلى ما أوجده الله تعالى في الناس من العقل المتميز به عن البهائم كالفطرة، وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء عامودية يزعمون أن ذلك صبغة"[4]؛ وهذا المعنى يؤكده الباري عز وجل، عندما يقول: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾[5]. فالعلامة يعتبر أن الصبغة من الناس، أما صبغة الله فهو عنصر الفطرة، التي خلق الناس عليها، لذلك هذه الصبغة لا بد من أن تكون لكل فرد على حدة وبالتالي يصبح الفرد والمجتمع مصبوغين بصبغة الباري سبحانه وتعالى.

هذا ويذهب العلامة الطباطبائي إلى أن هذه المعارف الإنسانية ذات الطابع الديني، والأحكام والسلوك والالتزامات كلها أمور فطرية؛ لذا فالدين فطري. ويعبّر العلامة عن هذه الميزة من خلال تفسيره لقوله تعالى:﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[6] فالدين الإنساني القيم على المجتمع الإنساني هو الذي تهدي إليه الفطرة، وتميل إليه الخلائق البشرية بحسب ما تحس في حوائجها الوجودية، وكل ما يسعد فيها من الاعتقاد والعمل، وبتعبير آخر من المعارف والأخلاق والأعمال؛ إذاً الدين نابع من عند الله تعالى.

ولكنه يعتبر أن الدين كلما اقترب من فطرة الناس أكثر كان هو الدين القيم، ولعل هذا هو السر الذي اعتبر على أساسه أن الإسلام هو الدين القيم.

وبما أن بعض الناس يعتبرون الدين أمراً طبيعياً (أي بطبيعة كل إنسان هناك دين)، وبالتالي

---

[1] المائدة 3.

[2] الطباطبائي:" تفسير الميزان" م.س، ج3 ص162

[3] م.ن، ج4 ص122.

[4] الأصفهاني، الراغب"مفردات ألفاظ القرآن الكريم" تحقيق صفوان داوودي، دار ذوي القربى، ط1 1996، ص475.

[5] البقرة 138 .

[6] الروم 30

فنحن لا نحتاج للوحي، كي نصل إليه. وهناك من يعتبر الوحي هو الدين، فالدين هو الموحى من عند الله، وليس هو المركوز عند الناس وجبلتهم الأولى. وهناك رأي ثالث يقول إن الدين مبني على التقليد؛ أي على سنن الآباء، لكل هذا يقول العلامة:"الدين فطري تقبله الفطرة وتخضع له القوة المميزة بعدما بين لها بالوحي"[1]، ويتابع: "إن اتبّاع الدين كتقليد يبطله إن الدين مجموع مركب من معارف المبدأ والمعاد، ومن قوانين اجتماعية من العبادات والمعاملات، مأخوذةٌ من طريق الوحي والنبوة الثابت صدقه بالبرهان والمجموعة من الأخبار التي أخبر بها الصادق صادقة، واتباعها اتباع للعلم لأن المفروض العلم بصدق مخبرها بالبرهان"[2].

والنقطة الأخرى المرتبطة بموضوع الفطرة، أن الغاية والأصل بالنسبة إلى الإنسان، الوصول إلى السبب الذي خلق له، والذي يعتبر طريق السعادة والكمال، والذي لا يستطيع الإنسان أن يبلغها بمعزل عن الدين، فالدين بهذا العنوان هو المحقق لهدف خلقة الإنسان، لذلك يقول في الدعوة الدينية:"إن الإنسان بحسب طبعه وفطرته سائر نحو الاختلاف، كما إنه سالك نحو الاجتماع المدني. وإذا كانت الفطرة هي الهادية إلى الاختلاف، لم تتمكن من رفع الاختلاف، وكيف يدفع ما يجذبه به إليه نفسه، فرفع الله سبحانه هذا الاختلاف بالنبوة، والتشريع بهداية النوع إلى كماله اللائق بحالهم المصلح لشأنهم، وهذا الكمال كمال حقيقي داخل في الصنع والإيجاد، فما هو مقدمته كذلك"[3].

والعلامّة يذهب إلى أن الفطرة تحمل بذاتها قابلية الاختلاف؛ ولذلك كان الوحي والنبوة لكي يهدي النوع إلى كماله، وعبر نص يتلاءم مع الفطرة الإنسانية، إذا الدعوة الدينية هي لرفع الاختلاف ودفع الناس إلى الائتلاف. وبنفس المعنى يقول العلامة:"ليس الدين إلا سنة الحياة، والسبيل الذي يجب على الإنسان أن يسلكها حتى يسعد في حياته، فلا غاية للإنسان يتبعها إلا السعادة، وقد هدي كل نوع من الخليقة إلى سعادته التي هي بغية حياته بفطرته، وجهز في وجوده بما يناسب غايته من التجهيز، ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"[4].

---

[1] الطباطبائي: "تفسير الميزان" م.س، ج1 ص183.

[2] م.ن، ج2 ص422.

[3] م.ن،ج2 ص130.

[4] الطباطبائي:"الميزان" ، م.س، ج16 ص183.

فالتعريفات التي قدمها العلامة الطباطبائي بحس فلسفي، تظهر النقاط التالية:

1- كل التعاريف كانت مستندة إلى الروايات والآيات القرآنية، والعقلية التي تكلم بها نابعة من تلك المرجعية الفكرية، وبالتالي فإن طبيعة التعاريف كانت تتحدث عن الدين بما يتناسب مع المنظومة الإسلامية، وليس عن الدين بمطلقيته.

2- تأثر العلامة بالتعريفات الأرسطية للدين في موضوع السعادة، وتأثره بالعرفاء عند حديثه عن الكمال.

3- راعى العلامة جنبة الآخرة عبر ربط الدنيا بها وكونهما حبلاً واحداً، فالدين ليس أمرا دنيوياً فحسب أو أخروياً فقط، إنما هو مسألة تنظر بالأصل إلى الآخرة ومن ثم إلى موضوع الدنيا عبر ارتباطها بها.

4- في اللغة التي استخدمها نلاحظ طبيعة كلامية وأصولية في كثير من الأحيان. ومن خلال مجموعة هذه النقاط نتوصل إلى القول إن العلامة عرّف الدين بما هو إسلام، وهذا يعني أن غاية ما قدّمه يصلح ليكون محدداً من محددات فلسفة الدين، وليس فلسفة الدين الإسلامي.

كما أن العلامة عندما تحدث عن الدين القيم، لم يفصل بين دين قيم ودين غير قيم، علماً أن القرآن الكريم يتحدث عن ﴿ لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴾[1] و ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [2].

أي أن النص القرآني تحدّث عن الدين (الإسلام)، ودين آخر هو ليس إسلاماً..لكن رغم كل ذلك.. فإن ما طرحه (قده) يفيدنا في إنشاء تصورنا تجاه (فلسفة الدين) النابع من حاضنة الإسلام، ويذكر (قده) خصائص ذاك التصور؛. وهو عند العلامة مبنيٌّ على:

أولاً: الانتقال من رسم التحديد إلى وجوه المحددات المتعلقة بالنظرة للإسلام..

ثانياً: اعتبار أن الإسلام هو "الدين"، وجعله معياراً كاملاً، نقيس على أساس المقاربة منه بذور الدين التي يمكن أن تحملها بقية الطروحات والعقائديات الأخرى.

---

[1] الكافرون 2.

[2] الكافرون 6.

ثالثاً: اعتماد كون الدين صبغة تكوينية هي الفطرة الإنسانية وهي مركوزةٌ عند كل فرد. وهو صبغةٌ وحياتية، تمثل التشريع الذي تنـزّل من عند الله ليكوّن الأمة الشاهدة على الأمم..

ولتكون الصبغة بذلك نظامَ قانونٍ إلهي، وسنناً حياتية وقيماً إنسانية، ومشاعر نفسية، تخاطب كل الخلجات الإنسانية، على الإطلاق...

ولا يفوتنا هنا القول إن إمكانية الجمع بين الطابع العمومي في التحديد، والخصوصيات في مورد التعريف الواحد أو التعريفات المتعددة.. يمكننا تجاوز الاضطراب بينها في الحقل الإسلامي عبر الخطوات التالية:

أ – التخلي عن دعوى وجوب حمل التعريف الخاص بالدين لمعيارية "الجامع المانع"، والتعاطي مع أي تعريف على أساس أنه سمة من سمات المحدّدات التي تُقدِّم لنا الخصائص والمقوِّمات..

ب- ضرورة التمييز بين سمة هي نتيجة نص مقدّس، أو تأمل في دور الدين، أو رجاء لدور مأمول، أو رغبة في التواصل مع بقية الاتجاهات، أو إفراز معرفيٍّ بسبب تأثير البيئة الثقافية والاجتماعية على الإنسان الباحث.

ثم، رغم كل هذه الفوارق، الالتفات إلى أن الحيز الإسلامي، يختلف عن غير الأوروبي، باستفادته إلى ركيزة وقاعدة متفق عليها تشكل مصدر الانطلاق المعرفي؛ ألا وهي الإسلام؟. وبالتالي يصبح الاختلاف والتمايز هو من باب الأطياف المتعددة لمعنى وشاخص واحد...

ج – اعتبار كل تجربة أو تعبير عن موقف تجاه معنى الدين، هو عبارة عن تأمل شخصي، أو تجربة شخصية لانفعالات أو محاولات لفهم الدين..

ولعلها بمجموعها تشكل رصيداً هاماً لاستكشاف المدى الحيوي لتأثير الدين في البنى الذهنية والنفسية عند متلقيه... وكل هذه الخطوات ما كان لها من معنىً لولا استنادها إلى وحدة في مرجعية الانتماء الديني... وهنا يُصبح التنوّع هو غنىً معرفياً على أرض "الوحدة" "الدينية" (الإسلام) لتفتح لنا أبواب الأمل ببناء فلسفة دين تستند إلى المرجعية الإسلامية، دون أن تفقد أي من مداليلها المعرفية والنقدية والموضوعية... بل تشكل منطلقاً لرسم البنى الخاصة بالظاهرة الدينية التي يمثل الإسلام هنا (عنوانها الخاص)..

ثالثاً: الدين: النشأة والبنية

لماذا البحث عن نشأة الدين وما هي المنطلقات والغايات التي يمكن أن يؤديها مثل هذا البحث؟.

أقرُّ أن السبب والمنطلقات والأهداف للبحث في نشأة الدين اختلفت بحسب الجهات الباحثة.. إلا أن إيراد هذا الموضوع، ضمن هذه النظرة للعلاقة بين الإسلام وفلسفة الدين؛ ينطلق من ضرورة التعرف إلى نظرة المدارس التي عُنيت بنشأة الدين، وكيف ربطت هذه المباحث بأنظمتها المعرفية، من أجل الاستعانة بالنتاجات المعرفية لهذا الحقل من جهة؛ ولتأكيد أن اختلاف الاتجاهات الذي يكشف عن اختلاف المرجعية الفكرية هو،- ومرة جديدة- ، يكشف أيضاً عن اختلاف المرجعية الفكرية أو العقيدية في دراسة الظاهرة الدينية، ودون أن يؤدي ذلك إلى إحداث أيِّ خلل،- يُذكر- ، على مستوى الهاجس والضابط المعرفي..

كما وينبغي أن نتنبه إلى كون "علم الأديان يتبع تاريخ الأديان- ، أي يتبع المعرفة الاختبارية بالمقدس-، المعاش.. إن تاريخ ديانات الأقوام والشعوب والمنظمات الدينية يستجيب لمفهوم وضعي وتأريخي، وهو يهدف إلى تبيان تطور الاعتقادات والشعائر، والعقائد والمؤسسات. ولكن ميزات هذا التاريخ بالرغم من أهميتها وخطرها لا تُغطي حقول سلوك الإنسان الديني كلها"[1]..

وعليه، فإن دراسة النشأة، هي دراسة للبدايات والتطورات التي واكبت حركة الاعتقاد الديني.. وكيف كانت سنة سيرة السلوك الديني عبر التاريخ.. دون أن يعني ذلك أن دراسة النشأة والتاريخ هي أمرٌ يغني بالكامل عن انتهاج أي طريقٍ آخر لدراسة الظاهرة والسلوك الدينيين ...

وهنا من المفيد أن نستكشف وعبر دراسة "النشأة" ما يميز بين دين توحيدي وآخر وثني، وبين دين يعتمد على الأرواح والأسلاف، وآخر يعتمد السحر، وبين دين ينتمي للطبيعة وآخر ينتمي للأسطورة. كما وينبغي التنبيه إلى ارتباط هذه الأنواع بجملة من المعطيات المتعلقة بالبيئة

---

[1] الياد:" المقدس والعادي" م.س، ص13.

الخاصة، إذ غالب هذه الأديان "ترتبط بالتكيف والتوافق مع البيئة وهو الدين الذي درسه علم الاجتماع. كالحضارات الشرقية في الصين والهند، فهي حضارات مرتبطة بغايات عملية، وتقوم في تصورها للكون على الدين الأسطوري. وما العالم في التصور الهندي إلا مجرد افتراض لأنه لا يخضع لعلم عقلي موضوعي.

والعالم في التصور الصيني، بل وفي التصور اليوناني حتى عهد (صولون) عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة.... أما الحضارة الأوروبية فعلى الرغم من خلطها الفلسفة واللاهوت كما هو واضح في الفلسفات الحديثة فإنها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل...

لقد استطاعت الحضارة الأوروبية تحويل الدين إلى علم شامل، والله إلى منطق، وأعطت لكل محتويات الدين معاني مستقلة، يمكن التعبير عنها بصورة خالصة... فالله في نظر هيغل هو العقل في التاريخ... وعلى هذا يصف "هوسرل"[1] الشعور الأوروبي وكأن الله يقوم على رأس الجماعة الإنسانية.

فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معاً، تتحد فيه الذوات العاقلة من أجل انتصارها على الموت[2].

وهكذا يظهر مدى تأثير الخلفية على القراءة للنشأة، حتى وهي تعود للوثائق التاريخية والمراجعات المباشرة للشعوب البدائية على نسج النظرية التي تقرأ بداية نشأة الظاهرة..

لكن الذي لا يمكن لنا نسيانه، أو التغافل عنه هو حجم تأثير دراسة النشأة على بنية النظرة للظاهرة الدينية...

إلى درجةٍ أوصلت البعض حينما واجه حجم تأثير الخلفيات والمعطيات لاعتبار أن المنشأ إنما يعود لـ"المانا".. ونظرية المانا هي تلك التي تدّعي أن بداية الدين كانت عبارة عن إيمان بقوة سحرية دينية غامضة ومشوشة...

---

[1] أدموند هوسرل (1859- 1938) فيلسوف ألماني موسس الظواهرية.

[2] الياد:" المقدس..."م.س ص13.

بينما اتجه آخرون كتعبير عن حجم المشكلة إلى حصر النشأة ضمن "جنس محـــدَّد". إذ اعتقد ماكس مولر أن الـــ"ريغ فيدا" (Rigvida)[1] تعكس المرحلـــة الأولانيـــة مـــن الديانـــة الآرية...متجاوزاً دراسات كان قد قدمها "برغيني" منذ 1870م.. تعلن أن التراتيل الفيديـــة لم تكن تعبيراً عفوياً وساذجاً عن ديانة طبيعية، بل كانت نتاجاً قامت به طبقة من القساوسة على قسط رفيع من الثقافة والصفاء... وهكذا كان لهذا اليقين المفرط بالعثور على شكل أولاني من أشكال الدين أن يتحول مرة أخرى إلى سراب بعد القيام بتحليل الوثائق تحليلاً لغويـــاً دقيقـــاً صارماً[2]...

ومثل هذا الاضطراب الموسوم بالسراب والغموض.. هو الذي دفع، - وبعد أكثر مـــن قرن من العمل- ، الى معرفة النشأة الدينية وإدراك أصل الدين بوسائل تاريخية، للانصراف نحو دراسة مختلف الحياة الدينية ووجوهها، وهو ما جعلهم يعيدون طرح الأسئلة على نحو مفـــاده.. أيمكن أن يكون الدين مجرد ظاهرة تاريخية، نبحثها كما نبحث سقوط الأنـــدلس والحـــروب الصليبية؟.

وهكذا بدأ البحث عن أصل الدين وبنيته عبر اتجاهاتٍ قائمة على علم الاجتمـــاع، أو النفس، أو الطريقة الفنومنولوجية كما جاء بها (هوسرل).. والتي استخدمها في علـــم الأديـــان لأول مرة في العالم (ليهمان) (Lehmann)، وغيره كرودولف أوتو[3]، وجورج دوميزيـــل[4]،، ومرسيا الياد[5].؟.

إلا أن هذا النحو لم يُلغِ دور المبحث التاريخي بقدر ما جعله واحداً من وسائط التعرف العلمي على النشأة الدينية وبنيتها.. وهذا ما يفتح الباب أمام طرح اتجاهين انطلقـــا في دراســـة النشأة التاريخية للأديان من مواقعهما العقيدية أو المعرفية..

---

[1] كلمة سنسكريتية تعني الثناء على المعرفة، وهي تطلق على أقدم الكتب الهندوسية قدماً وتقديساً.

[2] الياد:" الحنين إلى الأصول"م.س، ص70.

[3] رودولف أوتو(1860- 1937) فيلسوف ولاهوتي الماني، درس الدين من ناحية ظواهرية، أهم أعماله فكرة المقدس.

[4] عالم أديان .

[5] مرسيا الياد عالم في تاريخ الأديان، ولد في بوخارست وهاجر إلى الولايات المتحدة، من أهم أعماله موسوعة الأديـــان، وتـــاريخ المعتقـــدات، والحنين إلى الأصول.

الاتجاه الأول:

وهو الاتجاه العقيدي والذي تمثل بجملة من الأسئلة والخطوات المبتنية على المناخ اللاهوتي في دراسة المسألة، وأذكر منها على سبيل المثال:

1- كيف كشف الله عن ذاته عبر التاريخ؟.

2- وعلى أي نوع من الاختبار عند الإنسان يرتكز خصوصاً اختبار الله؟. ومن أي اختبار بشري ينطلق البحث عن الله؟.

3- كيف يتم التعبير عن الاختبار الديني في حياة البشر؟[1].

فكما لاحظنا فالأسئلة صيغت ضمن قناعةٍ لاهوتية مفادها أن الله يُفصح عن نفسه بالزمن والتاريخ؛.. وبالتالي، فمعرفة النشأة، ومعرفة تطورات حركة الدين، هي معرفة لكل البنية الدينية...؛ لأن التاريخ والزمن هو ساحة التدبير الإلهي الذي يريد منه أن يكون ممتلئاً بالله..

فاللحظة الأولى هي الوجه الأول للحظة الأخيرة من الزمن(الله هو سيده)...

وهذا النحو من الدراسات رفضته اتجاهات أساسية في دراسة تاريخ الأديان؛ لأنها اعتبرت أن تاريخ الأديان العلمي يرفض أن يكون خادماً للاهوت..

وبنفس الطريقة التي تنطلق من قناعات ومسلمات مسبقة، وإن بوجه يعارض المضمون المسيحي، فقد ذهبت الماركسية لتدرس تاريخ الدين حتى تثبت أنه:"أفيون الشعوب".عاملة على إثبات أن الظاهرة الدينية هي مجرد بنية فوقية، ولا علاقة لها بتأسيس البُنى التحتية للحياة الإنسانية..

وهنا يؤكد (مارسيل سيمون) أن هذين الموقفين... ليسا سوى موقفين متطرفين، لم يمنعا نمو تاريخ الأديان نمواً واسعاً...

وقبل الانتقال إلى الاتجاه الثاني، يهمنا القول إن الإسلام وإن تحدث عن الفطرة كأصل للدين، لكنه لم يُسقط أيّ وجهةٍ في قراءة التاريخ، بل هو اعتبر أن حركة الأنبياء جاءت بعد

---

[1] خوري، تيودور :" مدخل إلى علوم الأديان" المكتبة البوليسية، جونيه، ط1، 2003، ص7.

مرحلة الائتلاف البشري ﴿كان الناس أمةً واحدةً﴾[1]، وفي مرحلة الاختلاف﴿... **فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**...﴾[2].

وهذا ما يؤهل لدخول المبحث حول النشأة بشكل يستند على المعطيات أكثر مما يستند على الإسقاطات... دون أن يعني الاستناد على المعطيات التاريخية أنها وحدها صاحبة الحكم في تقرير منشأ الدين وبنيته.

الاتجاه الثاني:

وهو الذي تعاطى مع الموضوع على أساس البحث النقدي للوثائق التاريخية، وإن انقسم إلى اتجاه وضعاني وآخر تأليهي... فقد وجد (ماكس مولر)[3]، وهو عالم لغة، أن الدين عرضٌ لغوي، واعتبر مع خلفائه أن الانخلاع أصل الدين، وأن الدين ليس سوى انعكاسٌ عن عجز البشر الطبيعي والاجتماعي.. وذهب (ا. تيلور) إلى أن أصل الدين لا يمثل في النزعة التعويذية، بل في النزعة الإحيائية الابتدائية.

أما (فريزر) فإنه يعتقد أن أصل الدين هو السحر. بينما وجد (دوركهايم) أن أصل الدين هو الأوامر الاجتماعية. ويرى (ليفي – برول) أن الأصل ماثل في علم النفس الجمعي. وقد عنى الباحثون أكثر ما عنوا، بتحليل الديانات الابتدائية لاعتقادهم بأنها تشتمل على المفاهيم الأساسية في كل تدين:المقدس،التابو، المانا، وإن لم يتفقوا تماماً حول ما يقصدونه بالصفة الابتدائية التي تصف المجتمعات الإنسانية الأولى، وعندهم أن معرفتنا بأسطوريات الشعوب العريقة في القدم تتيح لنا ملاحظة أشكال دينية رئيسية: الديانات السماوية، ديانة الشمس، وعبادة الحيوان،(وهي تميز مرحلة الصيادين والمحاربين)، عبادة الشياطين،(وهي تتجه شطر

---

[1] البقرة 213.

[2] البقرة 213

[3] ماكس مولر (1823-1900) مستشرق متخصص في اللغات وتاريخها، نفى وجود الجنس الآري، واعتبر ان كل ما هو أوروبي من الممكن رده إلى اصول سنسكريتية.

الأرض بدل السماء وتعنى بالخصب وبالإحيائية).. وقد ذهبوا إلى أن مؤسسي الديانات يمثلون مرحلة واحدة من مراحل التطور، على الرغم من ظهورهم في بيئات مختلفة، وقد جاء بعضهم (زرداشت – بوذا...) لإيضاح التقاليد المحلية وتنسيقها أو تنقيتها؛ كما جاء آخرون، على العكس، (إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، عليهم السلام).. ليحملوا الوحي إلى الناس الضالين في عالم غير ذي اتجاه، وقد جاؤوا بفكرة إله واحد، ودعوا إلى الحفاظ على وحدانية الله في نقائها... أما يسوع- المسيح فقد حسبوا أنه جمع في شخصه ما هو مقدس إلهي، وما هو مقدس إنساني[1]. إن هذا النص لَيشي بوضوح أن هدف هذه المدارس إنما تمثل ثلاثة أمور:

أ- البحث عن أصل الدين.

ب- البحث عن بنى الدين.

ج- البحث عن السلوك الديني.

وبالتالي، فلا يوجد بحث في إطار التاريخ والنشأة الدينية منفصل عن حيثيات تتعلق بنفس الدين وتأثيراته..

وهكذا فإن أصحاب هذا الاتجاه قد يدخلون الكثير من قناعاتهم الفكرية، أو العقيدية وهم يقومون بتحليل المعطيات التاريخية – كما أشار صاحب النص عند ذكره خصوصية المسيح وتعبيره عنه بيسوع وجمعيته لقداسة إلهية وإنسانية في آن... وهو عين ما ينص عليه اللاهوت المسيحي...

لكن الذي ميّز أصحاب هذا الاتجاه، وفرّق بينهم وبين أصحاب الاتجاه الأول،- فضلاً عمّا ذكرناه- هو استنادهم إلى قراءة الدين من منظور الإنسان؛ لأن العلم، حسب رأيهم- ، لا يعرف إلا عمل الإنسان بالنسبة إلى الله.. وهو عاجز عن الكلام عن عمل الله.. إذ الكلام عن عمل الله هو ما يقوم عليه اللاهوت.

---

[1] الياد:" المقدس والعادي"م.س، ص9.

وطبعاً هذا الأمر لا يتصادم كثيراً مع النظرة الإسلامية التي تعتبر أن الدهر هو وعاء إرادة الله وقضاؤه، وأن الزمن هو وعاء إرادة الإنسان وقدره. وحتى لو كان وعاء الزمن داخل وعاء الدهر.. فإن الفارق بين الأمرين والإرادتين بيِّن، وبالتالي، يمكن الكلام عن دين يمارسه الإنسان ويتحرك معه أو في كنفه..

وهذه المرونة لا تلغي خصوصية التفسير النهائي للظاهرة، بل تعتبر أن هناك خطوة أولى تحمل كل المشروعية في سياق المعالجة؛ وهي "التوصيف الحيادي".. لكن هذه المشروعية لا تحكم على النتائج من أحكام خاصة، ووجهات معرفية خاصة..ففي الوقت الذي تعتبر فيه الرؤية الوضعانية أن النظرة للعالم يجب أن تكون بشكل منفصل عن القدرة الإلهية.فإن النظرة الإسلامية تعتبر أن الكون والإنسان هما ساحة القدرة الإلهية، وأن كل نظام العلاقات الطبيعي، والاجتماعي، والتاريخي إنما هو منسجم مع سنن إلهية، يمكن للإنسان أن يستكشفها استقلالاً..،وهكذا فإننا نجد أن النظرة الإسلامية تقع على مواضع من التوافق والاختلاف مع كل من الاتجاهين..

فهي تحمل نظامها القيمي والعقيدي الخاص في الوقت الذي تحمل فيه رؤية كونية وموقفاً أنطولوجياً وإنسانياً عامّاً يعتمد على العقل الفلسفي، كما يعتمد على النزوع الفطري والتعبّد بالوحي... جامعاً بين الكل بنظام للفهم يساعد على مثل تلك الحيثيات..

وإني لأجدني منسجماً مع الاقتراح المنهجي الذي يقول: إنّ العمليات التي تقوم بها العلوم في شأن الدين، والتدين هي:

الأولى: تحديد الدين كموضع للبحث...؛ وذلك باعتماد مناهج علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، والظواهرية.

الثانية: وصف بُنى الدين وعمله باعتباره خبراً وأنظومة؛ وذلك باستخدام المناهج المذكورة.

الثالثة: تعليل الدين وربطه بالعلل البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والثقافية، والتاريخية.

الرابعة: تأويل الدين؛ أي البحث عن معناه باللجوء إلى معيار ترابط الأنظومة الدينية الداخلي، وبإرجاع المعنى الديني إلى منبعه؛ أي الذات، ويكون البحث ذا طابع ظواهري وتأويلي.

الخامسة: البحث عن حقيقة الدين الأنطولوجي باعتماد المنهج الفلسفي.

السادسة: البحث عن حقيقة الدين الإيمانية[1].

إلا أن ما يمكن إضافته على الطرح هو التدقيق في أن المقصود من الدين هو نفس ذاك الخطاب الموحى؟ أو هو النزوع الإنساني نحو الإله (التدين)؟. إذ لعل التدين هو القابل لدراسته ضمن هذه السياقات المنهجية بشكل مباشر، ثم الاستفادة منها في التعرف، وفهم الخطاب الموحى، ولو بشكل غير مباشر.

وهنا سوف يدخل بحث نشأة الدين كعامل فاعل في إدراك الدين وظاهرة التدين،.. وفي صياغة فهم أو منطق (فلسفي- ديني)..

أو أن نطلق عليه اسم فلسفة الدين..

يبقى أن أشير إلى أن أصحاب الاتجاه الثاني، وقعوا أسرى عقيدتين:

العقيدة الأولى: اعتمادهم على منطق التطور في تصور تاريخ الأديان، فكما أن التطور،- من الأسفل إلى الأعلى- ، يسود الحياة البيولوجية للإنسان، فإنه يسود أيضاً الحياة العقلية؛ إن الكائن ينتقل طبقاً لقانون التطور،- من ماهية أدنى إلى ماهية أسمى-، ومن نوع سافل إلى نوع أعلى- فمن الأولى إذاً أن يتطور في حياته الفكرية، وأن تنتقل من طور إلى طور حتى تصل إلى كمالها النسبي... والدين عندهم ناحية من النواحي الإنسانية الفكرية، بدأ مع الإنسانية في سذاجتها وتطور معها في درج الحياة حتى وصل إلى كماله الحالي"[2]..

وهكذا فقد يذهب هؤلاء وبحسب نظريتهم، - إلى اعتبار أن الصورة الأولى للعبادة انبنت على الوثنية والشر، ثم تطورت نحو التوحيد.

لكنهم صُدِموا بالكثير من الأتنولوجيات[3] والدلالات المشيرة إلى بداية التوحيد في النزوع والظواهر الدينية، بحيث تولدت نظرية اعتبرت أن القاسم المشترك عند كل المجتمعات البدائية هو

---

[1] الخوري، بولس :" في فلسفة الدين" معهد الدراسات الاسلامي للمعارف الحكمية، بيروت، 2002، ص2/24.

[2] النشار، علي سامي:" نشأة الدين" دار الحوار الحضاري، حلب، ط1995، ص6.

[3] استخراج المعلومات المتعلقة بحضارات غابرة من الوثائق المكتوبة .

وجود فكرة الله الواحد.. من هنا زعموا أن الأصل هو الواحدية، لأنها تعبّر عن حقيقة نفسية راسخة في وجدان الإنسان[1]... ولعل هذا عبر عنه الإسلام بالفطرة...

فهل الدين موجودٌ من هذا النوع؟.، أو أنه مجرد أمرٍ اعتباري لا يصح أن نسميه بالحقيقة والفعلية الحقة؟..

إن هذا التساؤل الفلسفي؛ يجد الباحث في الحقل الإسلامي إجابةً له في قوله تعالى: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾**[2].

فالدين "خلق الله" وهو يمثل حالة ثابتة من حالات الإنسانية المقوِّمة لحقيقته؛ بحيث إنك.. لو انتزعت عن الإنسان كونه مفكراً، أو عاقلاً، أو أخلاقياً، فإنك بذلك تنتزع حقيقة إنسانيته، فنفس الأمر فيما يخص الدين... إذ الدين هو قِوامُ حقيقة هذا الكائن، – الذي هو الإنسان– ، وبهذا الاعتبار فليس الدين مجرد "مقولة حضارية مكتسبة يمكن إعطاؤها ويمكن الاستغناء عنها؛ لأنها في حالة من هذا القبيل، لا تكون فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولا تكون خلقُ الله الذي لا تبديل له، بل تكون من المكاسب التي حصل عليها الإنسان من خلال تطوراته المدنية والحضارية على مرِّ التاريخ"[3].

وبالتالي، فمصدر الدين ومنشؤه هي الفطرة؛. وما البحث التاريخي، – الذي وصل معه العلماء إلى طريق مسدود، إذ لمسوا أن بدايات الدين هي بدايات الإنسان الأولى–، إلا بحث عن بعض "العوامل والملابسات التي تكون قد رفعت هذه الحقيقة إلى مستوى الوعي المتيقّظ، ثم لم تكتف بإبرازها أمام العقل قضية نظرية، بل حوَّلتها إلى فكرة حية ملهبة للمشاعر، وطبعت موضوعها بطابع خاص، يجعله ذاتاً علوية، تتوجه إليها القلوب بالرغبة والرهبة، والدعاء والخضوع"[4].

---

[1] ن.م، نفس المعطيات.

[2] الروم 30.

[3] الصدر، محمد باقر :" المجموعة الكاملة" دار التعارف ،ج13، ص90.

[4] دراز"الدين" م.س، ص 16

وهذه الظروف والملابسات يمكن التفاعل معها بعقل علمي يعود إلى حاجة معرفية إنسانية، وترشيد إلهي- قرآني، بالسير في الأرض والتعرف كيف بدأ الخلق في مسيرته...

ولا مانع من أن تكون النظريات المطروحة حول البدايات والنشأة للدين؛ هي عبارة عن وجوه تكشف الظروف والملابسات والأسباب المتعددة التي دفعت، وحرّكت، ووسمت الناس بانتمائها للدين..

فبعض الناس تستيقظ فطرة الدين في حياته بسبب خسارة وبلاء نتج عن فقدان عزيز؛ وبعضهم بسبب تأملاقم في الآفاق؛ وبعضهم بسبب تأملاقم في أنفسهم، وآخرون بسبب تأملاقم العقلية، أو وجداهم الأخلاقي، أو الإلفة الاجتماعية وسيطرة سلطة الجماعة، أو الاهتداء إلى نور الرسالات أو إلى ما هنالك من مبررات ودواعٍ دون أن ترقى كل واحدة، أو أية واحدة منها لتكون هي،- حصراً- ، العلة والسبب لنشوء الدين، أو حتى ظاهرة التدين...

أما الأصل في الدين... فهو وجود أصيل في ذات الإنسان خُلِقَ في هذه الذات الإنسانية من قبل خالقها؛ ليشكل الصيغة الإلهية لاستخلاف الإنسان على الأرض...

فالدين إذن هو :

أ- استخلاف من قبل الله سبحانه.

ب- قبول للأمانة من قبل الإنسان ...

وهذين الركنين ينعقد عهد الدين على شكل سنّة إلهية تكوينية، لها تفاعلاتها التاريخية والحضارية والثقافية... والتي يمكن رصدها وفهمها عبر النص كما عبرَ التأمل والمتابعة التاريخية.

رابعاً: عند التأليهيين:

لن نتناول في هذا القسم من المعالجة، مقومات قراءة ظاهرة الدين عند الاتجاهات الفلسفية، أو تلك المهتمة بتاريخ الأديان كقراءة اجتماعية، بل سنعرض للوجهات التي اهتمت بقراءة ظاهرة الدين؛ من منطلق الفهم التأليهي للدين؛ أي كون الدين يمثل ظاهرة تولدت من مصدر إلهي...

ولقد عني المسلمون في دراسة الأديان؛ خاصة أن تلك الاتجاهات الدينية كان لها حضورها في الوسط الذي انبعث فيه الإسلام؛ ثم تطور الأمر إلى عناية علمية بتلك الأديان؛ إذ نجد أن ابن المقفع يعمل على ترجمة:"الكتب الفارسية الباحثة عن أديان فارس القديمة، وعن أساطيرها كما أساطير الهند، وأخذ المترجمون في العهد العباسي يترجمون الكتب الكلدانية والسريانية الباحثة عن أساطير الكلدان، كما أن سعيد الفيومي عرَّب أسفار التوراة 320هـ،... ولم يغفلوا المذاهب النصرانية، بل دققوها وكتبوا عنها فصولاً طوالاً.

وألّف المقدسي كتابه المسمى(البدء والتاريخ) بحث فيه الأديان الصينية والهندية والتورانية والإيرانية؛ واليهودية والنصرانية والصابئة. وألف أبو ريحان البيروني كتابه عن الهند؛ وذكر فيه معتقدات الهنود"[1].

ولا ننسى أيضاً حجم الاهتمام الذي أولاه علماء المسلمين بصياغة كتب:"الملل والنحل".

إلا أن الاهتمام لم يوصل الأمر ليكون فرعاً علمياً مستقلاً، وإن شكّل زاوية ومفتاحاً لمن يريد القيام بمثل هذا العمل.

وإذا أردنا الوضوح في الطرح، فإن تشكل هذه الآراء على صيغة فرعٍ علمي مستقل، إنما كانت بوادره في الغرب مع نهايات القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر.

---

[1] الهاشمي، طه :" تاريخ الأديان وفلسفتها" دار ومكتبة الحياة، ط1، ت1963 ، ص24 .

وقد برزت من بين تلك الأفكار" النظريات المؤلهة"؛ إذ حاول الكثير من علماء الدين أن يقرنوا بداية الإنسانية بدين الوحي الحقيقي.."وأن هذا الوحي إمام فكرة الله في نفس الإنسان، ولكن الخطيئة الأولى أخفت تلك الحقيقة عن البشر، فلم تصل إلى فكرة التوحيد إطلاقاً(فكـــرة الله)، أو فكرة (اله السماء)"[1]...

- لكن هذه الفكرة شهدت العديد من التعثرات التي قامت بعد ذلك في ألمانيـــا "عنـــد شلنج في كتابه:(فلسفة الميتلوجيا)؛ وقد ذهب إلى أن فكرة عن التوحيد غامضة، وغير واضحة كانت تسود الإنسانية الأولى. ولكن هذا التوحيد لم يتحقق بوضوح من حيث هو. ومـــن هنـــا أنتقلت الإنسانية إلى التعدد والشرك، وهامت في بحار من الأساطير عن تعدد الآلهة وتكثيرهم"[2]...

وقد آمن هذا الاتجاه أن فكرة التوحيد، وفكرة الله إنما تبلورت في صورتها الكاملـــة عنـــد اليهودية والمسيحية والإسلام..

هذا وقد تكثفت الأبحاث التي سعت إلى القول إن الأصل الأول للإنسان إنما هو الإيمان بالإله الأسمى، وهذا ما تساعد عليه الأبحاث والتنقيبات؛ وإن الإنسان إنما كان على صفاء نفس، ثم تدهور الأمر نحو التشتت والضياع في الإيمان وفي القيم وفي العلاقات الحاكمة..

ولعل"لانج" المفكر الاسكتلندي هو الذي افتتح هذا التيار، الذي تعاقب عليه من بعـــده باحثون كبار، ليطوروه وليدفعوه إلى الأمام مثل: شميت، وشرود، وكروبر وغيرهم.. غـــير أن أحداً لم ينف حجم التأثير الذي ألقته الانتماءات الدينية على سياقات التأويل النظـــري لتلـــك المذاهب الفلسفية- الدينية... علماً أن الاستفادة من علوم مقارنة الأديان و منـــاهج البحـــث التاريخي والنفسي والاجتماعي، كانت كلها متوفرة وإن بمستويات متفاوتة دون أن يؤدي ذلك إلى أي خلل في المعطيات البحثية المعرفية ببعدها أو بتأثرها الديني...

حتى وصلت بعض النظريات إلى مزج واضح بين الخلفيـــات الدينيـــة، وروح البحـــث العلمي من ذلك مثلاً النظرية الانتخابية التي وضعها "سودربلوم" والتي تقـــول:"إن لفكـــرة الله

---

[1] النشار:"نشأة الدين"م.س، ص 150- 152 .

[2] م.ن، نفس المعطيات .

أصلاً ثلاثياً، وكذلك كان تطورها، إننا نجد عند البدائيين، بالتساوق- عبادة حيوية المادة- أو العبادة الروحية؛ وتعتبر تلك العبادة الموجدات حية ذات صبغة روحية، ثم نجد القوى اللاشخصية "المانا" مرتبطة بفكرة التابو أو اللامساس، وأخيراً، فكرة الآلهة الخالقة.... وقد خرج الدين من هذا الأصل الثلاثي، على نسق ثلاثي من التطور؛ من الآلهة العظمى خرجت الآلهة السماوية- وهذا هو الإله العظيم عند الصين. ومن المانا خرج مذهب وحدة الوجود مع البرهمانا الهندي، ومن المذهب الحيوي، خرج أخيراً التوحيد اليهودي"[1].

وهكذا صاغ الاتجاه التأليهي نظرياته، وطبّقها بحسب خبراته ومرجعياته الدينية والعلمية.. وما زال الباب مفتوحاً للكلام لا فقط عن أصل البداية؛ بل عن طبيعة الظاهرة الدينية، أو عن فلسفة تبرز طبيعة الدين.. وهو هاجس ديني- معرفي عام..

[1] النشار:" نشأة ..."م.س، ص192.

خامساً: في المنهجية والقراءة الدينية:

إن مما لا شك فيه اعتبار المنهج شأناً ضرورياً لأي شكل أو صيغة من أشكال وصيغة التفكير، بما فيها التفكير الديني. أو البحث في إطار المعالجة الدينية.. ذلك أن التعاطي مع النص الديني، ومع تطورات الحياة يفتح أمام الإنسان آفاقاً يمكن لها أن تأخذ بقدراته على تتبع المنظم والمنتج؛ الأمر الذي يستدعي البحث عن مقوِّم لحركة التتبع البحثي..

ولعل الإشكالية الأساسية في مجرى البحث عن منهجية للبحث الديني هل أن النص (الدين)، أو الصيغة الدينية؛ كما تطرح نفسها؛ ولو بكليتها وإجمالها؛ هي التي يتفرَّع عنها قيام المنهج؟ أم أن المنهج مخوّلٌ إنتاج رؤية وفهم يحكم النص، كما يحكم الصيغة الدينية؟.

وتتأكد هذه الإشكالية إذا اعتبرنا للدين ظاهراً وباطناً.. واعتبرنا على هذا الأساس أن الظاهر لا يمثل تمام حقيقة النص بل هو وجه من وجوهها.. إلى مستوى يعتبره أهل التأويل مناسبةً لبعث المرسلات التي تشير إلى دلالات معينة.. وهنا يأتي دور المنهج كطريق نسلكه للوصول إلى المقصد عبر خطوات منظمة يتخذها الباحث للمعالجة والوصول إلى نتيجةٍ. لذلك اعتبر الباحثون أن لكل موضوع طريقهُ الذي نصل إليه من خلاله..

فإذا تعددت الموضوعات العلمية؛ علينا أن نؤَمِّن لكل موضوع ما يناسبه من منهج الخاص به..

ولا يصح أن نمارس إسقاطات منهجية على الموضوع المعالج..، بمعنى أن نجري عملية تقييم وبحث منهجي بمنهج معين، على موضوعٍ معين قد لا يتناسب معه بشكل أو بآخر..

وهذا ما أشار إلى وجه من وجوهه، العلامة الطباطبائي (قده) في مقدمة كتابه:"الميزان في تفسير القرآن".حينما اعتبر أنه لا يجوز تحميل النص القرآني قبليات خاصة وإسقاطها على النص القرآني؛ بحيث لا نقرأ النص إلا من خلال تلك القبليات المنهجية.. من القراءة، وهو يسمي مثل هذا النوع؛ بالقراءة التحميلية".. إذ أنها لا تُفسح للنص أن يتحدث عن نفسه، بل نقوم نحن بتحديد الصيغة التي على النص أن يصوغ على أساسها ما سوف يحدثنا عنه.. وهذا ما دعا العلامة إلى طرح منهجية للتفسير تقوم على التفسير الموضوعي، أو تفسير الآية ببقية الآيات.

وهو ما عمل السيد الشهيد "الصدر" على تطويره، إذ اعتبر أننا إذا أردنا أن يحكي النص الديني عمّا يختلج فيه، فعلينا أن نرصد شبكة التمدد والعلاقات القائمة للمفهوم، أو المصطلح المحدّدين في مساحة النص، كما علينا البحث عن كل ما يتوافق أو يتخالف مع المفهوم أو المصطلح.. ننظر بعد ذلك في الإضاءات التي شكلها مجرى البحث في التعاطي مع الأسئلة التي ننطلق في طرحها من جوانب حياتية نعايشها ونتوقع الإجابة عنها من الدين.. هذا ويمكن تطوير هذا النمط من التفكير المنهجي بالقول إن هناك حاكماً وضابطاً في الفكر الإسلامي هو "التوحيد". وهو المبدأ الناظم لكل حركة وسيرورة نصِّية أو مفهومية، أو عملية، تتمثل بمظهر سلوكي واجتماعي أو نفسي.. وإذا أردنا ضبط وفهم الأبعاد فعلينا الارتكاز إلى "مركزية التوحيد" في الفهم الإسلامي.. وإنشاء قاعدة منهجية لأسس فلسفة دينية إسْلامية..

وهنا تتولد الحاجة فضلاً عن البحث عن منهج للموضوعات المتعددة في الحقل الإسلامي.. إلى إيراد منهج "توحيدي" جامع للمنظومة الإسلامية عامّة...مستفيدين من المناهج السائدة كمنهج علم الأصول ومباحثه في "الدلالة التصديقية" وذلك بالتعاطي مع النص على حسب مقاصد صاحبه.. إذ حين تتجرد العبارة عن قصد المتكلم تصبح جوفاء فارغة من كل معنى..

هذا المستوى من التفكير المنهجي يولد ضرورة البحث عن آليات لقراءة النص، وتحديد كيفية التعاطي معه. كما أنه يولد نظرة تفيد أن علينا تلمس الرؤية الكلية لصاحب النص، ثم القيام بعمل تقني تفريعي يعالج الأشكال النصوصية والمفاهيم الجزئية وطبيعة العلاقة فيما بينها.. وبذلك يمكن لنا اعتبار أن الروحية والضوابط المنهجية لعلم أصول الفقه قد تحمل في حركتها المستقبلية قواعد أساسية لفهم فلسفة الدين، وتشكيل منظومات الوعي المفاهيمي..

خاصة إذا أفسحنا المجال أمامها للتفاعل مع منهجيات مطروحة مثل: المنهج التاريخي في قراءة حركة الوعي والمفاهيم، وتشكيلاتها وصيغها.... وقراءة ضوابط فهم الظاهرة وكيفية قيام جسر التفاهم بين ما تحكيه الظاهرة من ظاهر، وبين دلالاتها التي تشي بحقائقها الباطنية..

وإفساحنا المجال لممارسة نقدية في الحقل المنهجي، يعتمد على ارتكازية العقل كمصدر مؤسس للمعرفة الدينية..

وهو أمرٌ قد مارسه الأصوليون في حقبات زمنية ماضية ومعاصرة...

إذ أدخلوا الكثير من العناصر والآليات المعرفية والمنهجية على المبحث الأصـولي. حـتى بات المبحث الأصولي متجاوزاً لدورٍ وظيفيٍّ محدَّد- كان قد وضع له-، وهو عمليات استنباط الحكم الشرعي، فإن ما يطويه علم الأصول كمنهج في التفكير والاجتهاد يسمح له أن يشكل- بمعونة المرونة في التمحيص، ونقد المدخلات والمخرجات المعرفية والمنهجيـة عليـه-، البـاب الأوسع لاجتهاد فكري- إسلامي معمَّق؛ بل لفلسفة دينية مركزة...

ولعله من صحيح القول إن هذا الدور ليس مرسوماً لأصول الفقه.. لكننا نعلم أن الفقهاء والأصوليين والعلماء.. لا يمانعون من قابلية توظيف علم واحد لأكثر من مسمى علمي... فكيف إذا تعاطينا مع الأصول "كمنطق فقهي"، حسب الشهيد الصدر، بل كمنطق للعلـوم الإسـلامية ومولِّد منهجي- معرفي، تولَّد (كمنهج) من رحم تفاعلات المصادر المعرفية الإسلامية، واحتكاكها مع احتياجات الواقع وحركة إعمال العقل في التفسير والفهم والتبيين، والاجتهاد...

إن الباعث اليوم نحو ضرورة الكلام عن اجتهاد فكري ـ إسلامي ـ فلسفي ديني.. هو طبيعة المرحلة الرسالية التي ينبض بها عصرنا ووقتنا هذا.. فإذا ولَّدت علاقة الواقع في الفتـرات الإسلامية الأولى.. ضرورات اقتضت إنشاء علم الكلام وفلسفة إسلاميين، وفلسفة التصـوف والعرفان، ودراية التاريخ وثقافة المذهب الإسلامي في حقول المعرفة على تنوعها..فإن الحاجـة والضرورة المعرفية- المعاصرة.. التي تبحث بين: التعدديات المفرطة في تشعباتها، والمفضـية إلى النسبية المعرفية، كما وتلك المولجة في التطرف والحديَّة "الحرفية"، بالمعنى المغالي أمام "الظـاهر النصوصي، أو الظاهر التاريخي المتجمد على حقبة معينة".

والثالثة: التي تنطلق من الثقافة العابرة للقارات، (على طريقة الشركات الاقتصـادية العابرة للقارات)، والداعية لمنطقة مركزية تمثل ثقل الحضارة، ونظام القيم، وآليـات العلاقـة، وأدوات التعبير،.. وهي هنا الغرب، أو إن شئت فقل هي الغرب الأمريكي، الذي يعمل علـى اختطاف واستحواذ كل التوهج الحضاري للغرب الأوروبي، أو بقية الحضارات الأخرى..

بين كل هذا الضجيج فإن الحضارة، والهوية، والرسالة، مرهَنة لتحدي إبـراز "السـمة الخاصة"، أو حسب التعبير القرآني "الصبغة"، ومبحث الصبغة حسب القرآن الكريم، يفـرض جملة من المهام المعرفية، والتحديات الحضارية، إذ يقول سبحانه: ﴿**صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِـنَ**

اللهِ صِبْغَةً﴾[1] والصبغة هنا هي العنصر الذاتي لما يمثله الدين بل هي- نفس الدين وعينـــه-.. إذ هي المبدأ الذي منه يأخذ كل شيء معناه ومضمونه وحقيقته...

فما هو "الذاتي" أو "جوهر الدين"؟.

وما هي السمات والمعالم التي تميزه عن غيره؟.

ولماذا الكلام عن أفضلية الإسلام على غيره من الأديان بل الرسالات بأجمعها؟.

وهل يمكن لنا إثبات أفضلية دين على دين آخر؟ أو رسالة على رسالة أخرى؟ شرط أن نتقيد بمعايير النقد المعرفي (فلسفة المعرفة)...

أم ان الأمر، خارج إطار الاهتمام المعرفي؟ .

ما هي ضوابط ومعايير فهم الدين، أو الأديان؟

ما هي أسس المقارنة، والقراءة للظاهرة الدينية؟.

كيف نحاكم الظاهرة الدينية، وكيف نتعامل مع النص الديني، بشـــكل يحفـــظ كيانـــه وموضوعيته ويحقق أهداف الانتشار والتمدد الرسالي التي يبتغيها؟ .

إنما أسئلة تنتمي إلى دائرة المُسَوِّغ الفلسفي لدخول مبحث فلسفة الدين...

وهي بتقديري لا تقتصر في منابع صدورها، عن حراجة الواقع وحده... بـــل إن أفـــق الكثير من العلوم والمعارف والمناهج الإسلامية، بات يستدعي تطورا فلسفيا (المعنى الديني) لا بل إن الهدف القرآني لرسالية الإسلام، لا يمكن أن تتحقق فعّالياته النظرية خارج دائرة مبحث فلسفة الدين في ظرفنا الحالي.

فإذا كانت الآية القرآنية تتحدث ﴿ **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِيـــنِ الْحَـــقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّه** ﴾[2].

---

[1] البقرة 138.

[2] التوبة 33.

وإذا كان الصراع اليوم ـ في إطاره النظري ـ هو صراع فلسفة الرسالات، وفعالياتها النظرية في إطار معرفي نقدي... فلم يعد بإمكاننا التخلي عن خوض غمار هذه المهمة التاريخية الملقاة علينا...

ولا ينبغي الحذر من المرجعية الإسلامية لفلسفة الدين، تخرج من بين طروحاته؛ تحت مصادرة جاهزة عند الكثير من المتعاملين مع الثقافة والفكر...

وعنوانها: إن أي تعاط مرجعي في الشأن المعرفي هو "أيدولوجيا" اذ "الأيديولوجيا" المقفلة هي محط التعيُّب، أما المرجعية المتعايشة مع روح النقد الحر...فهي فضلاً عن كونها واقع كل المشاريع النظرية والفكرية؛ فإنها تعتبر أيديولوجيا معرفية منتجة..

ولعل التحدي المعرفي اليوم هو.. كيف نستفيد من الطاقات الحيوية الكامنة في قلب الرسالات النابض؟ لا كيف نجمد عند أوهام المصطلحات المعيقة والمعطلة.. فلا الإسلام والدين عائق معرفي.. ولا الفلسفة تمرد على الحق والقيم والصواب.. وهنا تأتي مهمة قيام فلسفة دين مبنية على مرجعية معرفية هي "روح الإسلام وقلبه النابض"، أي:"الصبغة".

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم .
2. الامام علي:" نهج البلاغة" تحقيق محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، د.ت، د.ط .
3. المر، الياس " الإسلام بدعة نصرانية " د.ن، د.ت.
4. ابن منظور:" لسان العرب" تحقيق علي شـيري، دار إحيـاء التـراث، ط1-1988.
5. الأصفهاني، الراغب"مفردات ألفاظ القرآن الكريم" تحقيق صـفوان داوودي، دار ذوي القربى، ط1 1996.
6. الامام علي:" نهج البلاغة" تحقيق محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، د.ت، د.ط .
7. الآمدي، ناصح الدين:" غرر الحكم ودرر الكلم" ترتيب وتدقيق عبـد الحسـين دهيني، دار الهادي، بيروت، ط1، 1992.
8. الترابي، حسن :" قضايا التجديد" الدار السعودية،ط1، 1982.
9. الجرجاني :" التعريفات" دار سرور، بيروت، د.ت.
10. الحداد، يوسف " القرآن دعوة نصرانية"د.ن، د.ت.
11. الحر العاملي:" الاثنا عشرية" تحقيق مهدي الازوردي الحسيني ومحمد دوردي، دار الكتب العلمية، قم.
12. الحريري، أبي موسى " قس ونبي"سلسلة الحقيقة الصعبة1، د.ن، د.ت.
13. الخوري، بولس :" في فلسفة الدين" معهد الدراسـات الاسـلامي للمعـارف الحكمية، بيروت، 2002.
14. الدراز، محمد عبد الله :" الدين" دار القلم، الكويت.
15. الصدر، محمد باقر :" المجموعة الكاملة" دار التعارف ،ج13، ص90.

16. العلامة الطباطبائي:"تفسير الميزان"، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم المشرفة، 1402هـ، ج2، ج3، ج4.
17. النشار، علي سامي:" نشأة الدين" دار الحوار الحضاري، حلب، ط1995 .
18. الهاشمي، طه :" تاريخ الأديان وفلسفتها" دار ومكتبة الحياة، ط1، ت1963.
19. الياد، مارسيا:" الحنين إلى الأصول" ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، بيروت.
20. الياد، مارسيا:" المقدس والعادي "ترجمة عادل العوا، صحارى، بودابست، 1994
21. حموي، صبحي:" معجم الايمان المسيحي" دار المشرق، بيروت،ط1 ، 1994.
22. حيدر غيبة:" هكذا تكلم العقل العربي" دار الطليعة، بيروت.
23. خوري، تيودور :" مدخل إلى علوم الأديان" المكتبة البوليسية، جونية، 2003
24. مطهري، مرتضى :" الهدف السامي للحياة الإنسانية".

الفصل الثاني

الإيمان
بين الشك واليقين

الإيمان بين الشك واليقين

سؤال أي شيء هو في ذاته؟ وسؤال لماذا وما الغاية؟ يشكلان ردة الفعل الأولية لنزوع الدهشة ورغبة المعرفة الكامنة عند كل عاقل حي؛ فالإنسان المدرك حينما ينظر إلى ذاته وما حوله يأخذ بتلمّس معالم طريق الرحلة التي جاء فيها إلى الكون والحياة الدنيا عن غير ما قرارٍ إراديّ منه.

لكنه وبتأثير النازع الفطري الذي جُبل عليه يسأل: من أنا؟ أو أيّ شيء هو أنا؟ ما هذا الذي يحيطني؟ وأيُّ شيء هو في ذاته؟ لماذا كنت وكان الكون؟ وما الغاية من وجودنا؟ وإلى أين نتّجه؟ بل ومن أين كانت بدايتنا؟ وإلى أين المصير والمنتهى؟ هل هناك مبتدأٌ ومنتهى فعلاً، أم أنها الحياة الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين؟...ويأخذ السؤال بالتفرّع إلى أسئلة متكثّرة، وعند كل منحنى تتوفر إجابات إنسانية تخرج من دائرة الرغبة الكامنة لمجالات حيوية تنقلب فيها إلى فعل إرادي جاء يتحدد على أساسه فضاء مفهومي ومرتكزات عملانية تؤمن التصنيف لمجاميع مذاهب وتيارات ذات مواقف واتجاهات اصطلح الناس عليها بالمذهب أو الملّة أو العقيدة، خاصة حينما تقرنها مع ما يأتي على لسان الأنبياء. وبمقاربة أولية للمنطق الأرسطي الذي ينصّ على أن الحكم، ـــ إيجاباً أو سلباً، ـــ يكمن في النسبة الخبرية للقضية التصديقية الخبرية، فإن التساؤل يستتبع خبراً، والخبر هو القضية موضع الفرضية التي تمّ التباين الاستدلالي أو البرهاني فيها على نتيجة... لذا فلقد سعى الناس أن ينظروا لمعتقداتهم ومستخرجاتهم بأدوات منطقية، أو بمسلّمات قبلية، وكل هذا للوصول إلى الجانب الأعمق في الاحساس الإنساني وهو الإيمان؛ من هنا صحّ السؤال ما هي العقيدة؟ وما هو الإيمان؟.

العقيدة والاعتقاد

العقيدة في اللغة

جاء في كتب اللغة:" عَقَدَ الحبل عقداً نقيض حلّه؛ والبيع أو اليمين أحكمه... عقد ناصيته أي غضب وهمّ للشر، عاقد معاقدة عاهد وتعاقد القوم تعاهدوا، اعتقد الإخاء بينهما صدق وثبت...

العقيدة جمعها عقائد؛ ما عقد عليه القلب والضمير ما تديّن به الإنسان واعتقده... اعتقد الشيء اشتد وصلب ومنه اعتقد النوى إذا صلب"[1] .

و" الاعتقاد مصدر اعتقد وهو يطلق على التصديق مطلقاً، أعم من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت... وقد يقال لأحد قسمي العلم وهو اليقين... وقيل الاعتقاد اطمئنان القلوب على شيء ما يجوز أن ينحل عنه... والمعتقَد مصدر ميمي يعني الاعتقاد وما يعتقده الإنسان من أمور الدين"[2].

"عقد العقد... واعتقده كعقده... ومنه عقدة النكاح... وفي حديث الدعاء اسألك بمعاقد العزّ من عرشك؛ أي بالخصال التي استحق بها العرش العز أو بمواضع انعقادها منه وحقيقة معناه بعز عرشك... وعقد العهد واليمين يعقدهما عقداً وعقّدهما أكدهما...والعقد العهد...فإذا قلت: عاقدته أو عقدت عليه فتأويله أنك ألزمته ذلك باستيثاق. والمعاقدة المعاهدة وعاقده عاهده وتعاقد القوم تعاهدوا...

والعقدة عند العرب الحائط الكثير النخل، ويقال للقرية الكثيرة النخل عقدة وكأن الرجل اتّخذ ذلك فقد أحكم أمره عند نفسه، واستوثق منه، ثم صيروا كل شيء يستوثق الرجل به لنفسه ويعتمد عليه عقدة..."[3].

---

[1] المنجد في اللغة والإعلام، المطبعة الكاثوليكية، ط26، بيروت 1973، مادة عقد.

[2] البستاني، بطرس:" محيط المحيط" مكتبة لبنان، بيروت، ط 1987، ص618.

[3] ابن منظور:" لسان العرب" دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1982، مادة: عقد.

إن مما لا شك فيه أن اللغة بتعريفاتها تساعد كثيراً على توضيح المعنى لدى الذهن، كما وهي تقوم بخدمة تجذيره من خلال الكشف الموضوعي والطبيعي عن الاستعمالات التي كان يتم فيها استخدام اللفظ في معانيه...

وقد يصح أن لا يتكل الباحث أو القارىء كل الاتكال على المعاني اللغوية للفظ، وذلك باختياره معنىً اصطلاحياً يعتبره اعتباراً، ويوصله بهذا اللفظ الاصطلاحي أو ذاك إلاّ أن العلمية والسعي لتنضيج بعدٍ من أبعاد المعاني الاصطلاحية لا يستغني بحال عن العودة ولو بقدرٍ ما، إلى اللغة ومعانيها.

ومن هنا فإنا وإن كنا نعرف على نحو أكيد أن كلمة العقيدة قد أخذت الكثير من التنوع الاصطلاحي من خلال المعاني التي أعطيت لها... لكن هذا لا ينفي الحق بالعودة والانطلاق في جنبة من جوانب قراءتها إلى المعنى اللغوي...

وكما مر معنا فقد جاء لفظ العقيدة والعقدة بمعان تنضح بكونها حالةً تربط بين شيئين بعهد وميثاق واستيثاق، أو أن تزيد من تنضيج قابليات خاصة بشيء من الأشياء، بحيث إنها تعقدها كعقد ربّ العنب والدبس، أو نضج النوى لتصير مظهراً لفائدة ونفع ما.

قراءة في المعنى اللغوي

يمكننا وبوجه إجمالي أن نستقرىء جملةً من الفوائد المستخرجة من المعاني اللغوية للكلمة بحسب ورودها في المعاجم اللغوية ومنها:

أ - الإحكام في الربط، فعَقْدُ الحبل هو لفّه حول نفسه بشكل مستحكم يُبرز نتوءً مستحدثاً في جسم الحبل (وعليه فالعقيدة حالة حادثة في النفس تظهر بُعداً من الأبعاد المستحكمة من حيث القناعة) ومما يشير إلى تلك الحالة النفسية تعبير عقد ناصيته أي غضب، وهي حالة من حالات النفس، وتَمياً".

ب - المعاهدة والعهد وهو قرار يتباين عليه طرفان أو أطراف من الناس يلزمون به أنفسهم، ويثبتون عليه عن إرادة وثيقة؛ بحيث إن أيّ اختلال في ذاك العهد والاستيثاق يؤدي إلى نقض القرار المتفق عليه عن وعي وحاجة وإرادة اختيارية بحسب الغالب.

ج - ما يدين به الإنسان عن ضمير نفسي وقلب مطمئن بحيث يتحول هذا الذي يدين به الإنسان إلى موقف شعوري لا بد وأن ينعكس في حياته ومسلكه.

د - الشدة والصلابة كاعتقاد النوى إذا صلب، وهي حالة الإيغال العقيدي في نفس المعتقد حتى تتحول إلى عمق ذاتي وملكة نفسانية راسخة يصعب إزالتها. كما وأن الملكة النفسانية هذه هي خير سبب لتوجيه مسار المعتقد.

هـ - هي أصول ومبتنيات الشيء المعنوي، أسألك بمعاقد العزّ من عرشك أي بالخصال التي استحق بها العرش العز، بل إن هذه المبتنيات هي التعبير الأكمل عن ذاك البعد المعنوي المكنون لمواضع الرفعة والعز بحيث إنها تصبح الممثّل الحقيقي لتلك الأبعاد وحقيقة معناه بعز عرشك، إذ التعبير عن معاقد العرش أو عز العرش تصبح بمعنى واحد لا انفصام فيه.

ومن هنا عبروا أن "كل شيء يستوثق الرجل به لنفسه ويعتمد عليه عقدة".

و - ما ذهب إليه المعلم بطرس البستاني من تعريف هو أقرب للاصطلاح منه للّغة حينما قال في المورد الأول:" وهو يطلق على التصديق مطلقاً أعم من أن يكون جازماً أو غير جازم وهو مذهب من اعتبر أن العقيدة حالة نفسانية يغلب فيها الظن ولا يشترط فيها القطع،

بل سراه إلى ما يسمى باصطلاح أهل الفن بالجهل المركب إذ اعتبره بعضهم أنه من أقسام العلم بقوله:" مطابقاً أو غير مطابق" ثم ترقى ليضم كل انجذاب نفسي ولو كان سطحياً ليسميه عقيدة بقوله:" ثابتاً أو غير ثابت".

أما في المورد الثاني فقال:" وقد يقال لأحد قسمي العلم وهو اليقين"، وهـذا المـورد يستخدم للاصطلاح في علم المنطق كما هو معلوم.

أما في المورد الثالث فأرجعه إلى الاعتقاد بالمعنى الخاص بالدين: "الاعتقاد ومـا يعتقـده الإنسان من أمور الدين"... وبذلك لا يصح منا الرجوع المباشر إلى ما نقله بطرس البستاني لغلبة المعاني الاصطلاحية في تفسيره على المعاني اللغوية...

وقد انتهى الشيخ أحمد البهادلي في تحديده المعنى اللغوي للعقيدة إلى القـول:"العقيـدة بمفهومها اللغوي العام ما عُقد عليه القلب والضمير، وجمعها عقائد، ويرادفها في الدلالة علـى هذا المفهوم (معتقد واعتقاد)، وأصل هذه الكلمات (اعتقد)ـ بناء على أن الفعل الماضي هـو أصل المشتقات ـ، التي هي بمعنى صدق وثبت وصدّق. يقال: اعتقد الاخاء بينهما ويراد بـه: صدق الإخاء وثبت؛ ويقال: اعتقد الأمر ويقصد به: صدّقه وتديّن به وعقد عليه قلبه وضميره. ولا يبعد رجوع كل ذلك إلى أصل واحد وهو الإحكام، يقال عقد اليمين أو البيع عقـداً. أي أحكمه إحكاماً كعقدة الخيط أو الحبل من حيث صعوبة نقضها. فالمفكّر إذا صدّق بقضية مثل قضية أنا موجود فقد ثبتت في قلبه ثبوتاً محكماً، وتمكنت فيه تمكناً يصعب معه نقضها، مثل ما يصعب نقض الخيط أو الحبل"[1].

وبهذا نخلص إلى أن الأصل في العقيدة هو استحكام النفس على تعاهد وإقرار نابع مـن القناعة بشكل ثابت تتكيّف النفس على حسبه وطبقه...وسواءً أكانت تلك القناعة منشـؤها الفكر أو الوجدان أو العلم والملاحظة أو إلى ما هنالك من دواعي القناعة لا وهـم؛ يجـب أن تكون بصورةٍ راسخة وثابتة وأكيدة توسم الذات المعتقدة بسمتها...

---

[1] البهادلي، أحمد :"محاضرات في العقيدة الاسلامية "ص18.

وبذلك نشأت جملة في الأنساق العقائدية؛ منها القائم على أساس التوحد مع الوجـود والكون المحيط كما هي البوذية، والسعي للاستنارة "النيرفانا" [1] للوصول إلى جنـة الاسـتقرار النفسي.. ومنها القائم على ثنائية المعصية الطبيعية للإنسان والخلاص الآتي مـن اللّـه بمبـادرة واختيار منه كما هي عليه المسيحية...منها نسق المعتقد القائم على تثبيت عنصري وقومي يكون الإله فيه مشابهاً لقومه كما هي عليه اليهودية.

ومنها القائمة على أساس النـزوع الوجودي نحو مصدر الوجود الله، والطلب بجهـد وإرادة واختيار كما هو عليه الإسلام.

[1] لفظ سنسكريتي يعني حرفيًا الإطفاء بالنفخ، ويطلق البوذيون هذه التسمية على طريقتهم في بلوغ الخلاص من زيف الدنيا وإرادة الحياة بإطفاء جذوة الحياة في الجسد، بإفناء الذات وتلاشي الفردية والشخصية، والتوحد بالكل كوسيلة للعودة إلى المبدأ الأول.

استنتاج

لكن مع كل هذه الوجوه المتعددة نستنتج سواءً من التعاريف اللغوية، أو مما مـــر مـــن تعريف اصطلاحي للعقيدة المفردات التالية:

أولاً: ان الاعتقاد تعبير عن حاجة إنسانية، وإرادة حرة مختارة، ووعي للوجود والحيـــاة والإنسان.

ثانياً: ان النضج والاشتداد في (الأمر) مورد قناعة الإنسان بحيث تتحول تلك القنـــاعة إلى ملكةٍ نفسانية تـــلازم الإنسان، وتُشكّل هويته...هي ما يُسمى بالاعتقاد،

وصاحبه المعتقد أو العقائدي.

ثالثاً: أن تعكس تلك القناعة اطمئناناً عند القلب والنفس وتســـليماً وراحـــة تنفـــي الاضطراب في الموقف والقلق في الاختيار السلوكي والعملي عند الإنسان المعتقد.

رابعاً: إن العقيدة هي أصول وأسس البناء المعنوي عند الإنســـان. ومجمـــوع هـــذه المفردات تُسلّط الضوء على المعتقد والاعتقاد.

أما العقيدة ما هي؟...فلعل النقطة الرابعة وحدها هي التي أشارت إلى ناحية تتعلق بها.

الإيمان: المعنى والدلالة

يذهب علماء الإنسانيات إلى أن في الإنسان أربعة نوازع تشكل بمجموعها كيانه النفسي.

أولها: حب الاستطلاع والتعرف إلى ما يحيط به، ومن خلال هذا الإحساس اندفع ليتعرف وليكتشف الطبيعة والأفكار والوجود بكل مظاهره وتنوعاته، وبذلك ظهرت الصناعات والعلوم وقامت التأسيسات النظرية.

وهو مستعد في سبيل المعرفة والاستطلاع لتحمّل ألوان المعاناة والشدائد، بل ويلتذّ بها عند توفر نتيجة في أيّ اكتشاف أو معرفة جديدة.

ثانيها: نزوع الإحسان وهو مرجع كل الفضائل والصفات المعنوية والأخلاقية السامية...الفردية منها أو الاجتماعية التي تظهر بسلوكيات الإيثار والتضحية في سبيل الحق والعدالة.

ثالثها: نزوع الإحساس بالجمال الذي يوسم الوجود والكون، ويؤثر بانبساط النفس فيستثيرها لتنطق قصيدة، أو ترسم لوحة، أو توقع نغمة تحاكي فيها النفس المبدعة، الابداع في الوجود.

رابعها: نزوع التقديس والانجذاب نحو الغيب، وهو حالة تدفع نحو الإيمان بمصدر هذا الوجود والارتباط بالسر عبر الحب والانقياد المورث للطمأنينة، وهو ما يسمى بالإيمان الفطري عند الإنسان وقد عدّه علماء وباحثون العامل لتكوين كل حضارة وإبداع وثقافة وفن وفكر وعقيدة.

لذا فالكهنة هم العلماء الأول كما هم الأدباء الأول، وهم الذين ابتدأوا العلم بمشاهدات المراصد الفلكية بهدف تعيين الاحتفالات الدينية.

ولقد كان الدين أهم عامل في تربية الإحساس بالجمال، إذ لم يُبدع الإنسان آثاراً فنية إلا لتعظيم الآلهة.

وهكذا... فإذا كان للإيمان كل هذا الدور في حياة الإنسان؛ فمن حقنا السؤال: ما هو الإيمان؟ فإذا عرّفه الشيخ الطوسي(ره) بأنه التصديق بالقلب واللسان والجوارح[1] .فقد ذهب غيره للقول: إنه اسم لشهادة العقول بالتصديق على وحدانية اللّه تعالى، وأن له الحق والأمر في الخلق لا شريك له في ذلك...وقد يُعبّر به عن التصديق اليقيني البرهاني؛ كما قد يُعبّر به عن التصديق الاعتقادي التقليدي إذا كان جازماً؛ أو يُعبّر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق.

وكل هذه التعابير دمجت بين النزوع الإيماني والأمور الاعتقادية التي ينصب عليها الإيمان مما يمكن تصنيفه في الموارد التالية:

المورد الأول: التصديق بوحدانية اللّه سبحانه في الذات والصفات والأفعال... وأن له الخلق والأمر؛ لا شريك له ...كما والإيمان بقيوميته وعدله وسلطانه.

المورد الثاني: التصديق بكل الرسل الذين جاؤوا قبل النبي محمد ﷺ وأنه صلوات اللّه وسلامه عليه وآله هو خاتمهم... ورسالته هي الرسالة الخاتمة التي يجب الالتزام بها.. أن شرط توثيق الإيمان برسالة النبي .. الإيمان بإمامة خلفائه من بعد.

المورد الثالث: الالتزام بالأعمال الدينية بما ينسجم مع عمق التصديق باللّه سبحانه.

المورد الرابع: أن التصديق ينبغي أن يتعمق ليولد التسليم الإيماني بكل ما سبق ذكره ﴿**لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيما**﴾[2].

وهذا الدمج هو الذي يُعبر عنه بأصول الإيمان الإسلامي.

أما هذا الإيمان الإسلامي فلقد ورد في مجموع من الروايات منها:ما جاء عن أمير المؤمنين

---

[1] الشيخ الطوسي:" الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد" تحقيق الشيخ حسن سعيد، مكتبة جامع جهلستون، قم، د.ت، ص141.

[2] النساء:65.

علي بن أبي طالب ﷺ:" الإيمان شجرة أصلها اليقين وفرعها التقى ونورها الحياء وثمرها السخاء"[1].

" أصل الإيمان حسن التسليم لأمر الله سبحانه"[2].

ومنها ما جاء عن النبي ﷺ فعن الإمام الباقر ﷺ قوله:"بينا رسول الله ﷺ في بعض أسفاره إذ لقيه ركبٌ فقالوا:السلام عليك يا رسول الله.

فقال ﷺ ما أنتم؟ قالوا: نحن مؤمنون...

قال ﷺ :ما حقيقة إيمانكم؟قالوا: الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والتفويض إلى الله.

فقال ﷺ : علماء حكماء كادوا أن يكونوا من الحكمة أنبياء، فإن كنتم صادقين فلا تبنوا ما لا تسكنون، - وهي الدنيا -، ولا تجمعوا ما لا تأكلون... واتقوا الله الذي إليه ترجعون"[3] .

---

[1] الآمدي، ناصح الدين:" غرر الحكم و درر الكلم" تحقيق عبد الحسن دهيني، دار الهادي، بيروت، ط1، 1992، ص18.

[2] م.ن، ص109.

[3] المجلسي:" بحار الانوار" ج67، ص286، رواية 8، باب 14.

استنتاجات:

بعد الذي أوردناه حول الاعتقاد والإيمان من تعاريف وملاحظات وروايات يمكن أن نستنتج:

أولاً: ضرورة التمييز بين الاعتقاد والإيمان كحالة نفسية... وبين العقيدة ومتعلقات الإيمان اللتين هما واقعٌ مستقل عن حالة النفس؛ وفيهما ما استقلاله حقيقي لأن مصدره غير النفس الإنسانية، وهي الأصول الاعتقادية الإلهية المصدر عند الأديان الموحاة من اللّه سبحانه، كما وفيهما ما استقلاله بمعنى تميزه عن النزوع النفساني وإن كان وليد النفس... والفارق بين النحوين أن الأول لا تمتلك النفس الحق ولا القدرة على اجراء التحويل والتبديل فيه؛ لأن ملاك حصوله وتحقّقه خارج قدرتها وتولّدها بعكس النحو الثاني الذي يخضع بالأصل والأساس إلى حركة النفس وتحولاتها المعرفية...

وإذا صحّ ما يتحدث عنه أصحاب علم النفس الديني من وقائع وتجارب نفسية، - دينية يعيشها الإنسان، فإنما يعود مرجع ذلك كله إلى المعتقدات التي هي من الصنف الثاني... أي تلك المتصلة بتولدات النفس -، ذلك أن هذه المعارف هي الخاضعة لربوبية النفس عليها وبالتالي فأي نقدٍ أو ابرام أو شك أو اضطراب أو ثقةٍ بأيٍّ من تلك المعارف فإنما يعود إلى هذا الحيّز النفسي... ولا يتعدّاه إلى غيره من العقيدة الخارج - نفسي .

إذن هناك عقائد، داخل - نفسي وعقائد، خارج - نفسي، وأصول الإيمان الإسلامي، "العقائد الإسلامية" المسماة بضروريات الدين هي من الصنف الثاني، والتي أقصى ما يمكن للإنسان أن يتدخل بشأنها هو محاولة فهمها، أما المستوى الأول الداخل - نفسي فهي معتقدات واعتقادات، أما منبعها الاحتياجات النفسية أو التفسيرات والتأويلات للضروريات الدينية.

وهذا الصنف الثاني هو ما يصح القول فيه بوجوب تلازمه مع الشك، والتحسّس الدائم من أجل التكامل مع الحقيقة التي تُعبّر عنها ضروريات الدين.

وعنوان هذا الشك وهدفه هو النقد التكاملي للإيمان الديني... والذي يتبلور بثلاثة مستويات:

المستوى الأول: النقد المتعلق بالآليات، ومرجعيات الفهم والتفسير؛ بل ومرجعية التثبت الأولي للمسائل العقائدية _ الدينية؛ التي يطرحها الدين.

المستوى الثاني: التفحص النقدي لجملة التفاسير المطروحة حول الضروريات العقائدية..

المستوى الثالث: التفحص النقدي لما كنا نتبناه قبل الاستفهام؛ ومدى كونه لا يتعارض مع الأوليات العقلية بمعنى أن لا يلزم من هذه الموارد التي كنت أؤمن بها استحالةً يـأبى العقـل والمنطق الموافقة عليها.

إذ قد يسكت الناقد عن كل ما لا يلزم من فرضه محال؛ أما ما يلزم من فرضه محال فهذا ما لا يمكن للعقل الفاحص أن يؤمن به أو يسكت عنه.

ثانياً: عند الحديث عن الإيمان الديني تترتب عندنا أجزاء مفهومية ثلاثة.

الأول: نفسٌ مدركة أو متلقية.

الثاني: الموضوع المُدْرَك أو الجهة الفاعلة (مصدر الفيض الإيماني) .

الثالث: نسبة التعلق بين النفس والموضوع وهي التي نسميها بـ"الإيمان"، فالإيمـان إذن هو هذه النسبة خاصة عند توثق ارتباطها، وربطها بين النفس والموضوع الذي تتعلق به.

يبقى أن نتعرف إلى الموضوع الذي تتعلق به النفس؛ فهل هو من ايجادياتها وابتـداعاتها الإنشائية، بحيث تكون الأجزاء الثلاثة مساوية للقضية الانشائية التي لا حكم في حقها، بالمطابقة أو عدم المطابقة، والصدق أو الكذب.. وهذا ما ذهب إليه العديد من المهتمين بفلسفة الـدين كفيورباخ[1]؛ وبعض المعاصرين كعبد الكريم سروش[2] ومصطفى ملكيان[3].. الذي يقول في حوارٍ له أجرته معه مجلة كيان _ فرهنك.. "الذي أراه أن المعتقدات الدينية غير ممكنة الاثبات، وطبعاً لا يمكن إثبات نقيضها أيضاً. المعتقدات الدينية لا تقبل الاثبات العقلاني، ولا الدحض العقلاني"[4]

---

[1] فيورباخ: فيلسوف ألماني (1804-1872) .

[2] عبد الكريم سروش: باحث إيراني معاصر من أعماله التي أثارت ردود فعل عنيفة " قبض وبسط في الشريعة".

[3] مصطفى ملكيان: مفكر إسلامي من إيران متخصص بعلم الكلام الجديد، والاديان المقارنة له مؤلفات عديدة أبرزها " الطريق إلى التحرر".

[4] مقابلتان أجرتهما مجلة كيان ـــــ فرهنك مع عبد الكريم سروش و مصطفى ملكيان.

دون أن يُحدّد أيّ منهم عن أيّ صنف من المعتقدات يتحدث.. ثم ما هي الأدوات والوسائل والمناهج التي لا يمكن من خلالها إثبات أو نقض المعتقدات الدينية؟

اللهم إلا أن يكون المقصود من هذا الموقف الإشارة إلى أن الدين هو نزوع نفسي تتحكم فيه الأهواء والمصالح والاحتياجات والثقافات القائمة.. ولا واقعية للدين وراء ذلك.. وهذا ما لا أظن أن بعضهم على الأقل يذهب إليه.. وإن كانت ملازمات ونتائج مثل هذه الأقوال توصل إلى هذا المذهب.

لكن المشكلة الفعلية عند الكثير منهم إنما تقع في المنهجيات التي يعتمدونها.

مناهج وقراءات

فبعد استبعاد النصوص والمستقلات العقلية، واعتماد مرجعيات منهجية من مثل نقدية هيوم[1] وكانط[2] والهرمنيوطيقيا[3] الفلسفية أو الدينية، والتحليلية الفرويدية التي تعتبر أن التابعين لغيرهم نفسياً والذين لا تفارقهم حالات الطفولة لهم قابلية أكبر للإيمان؛ لأن الإيمان لون من ألوان التبعية والتعلق بشيء..

أو الأخذ بمرجعيات من مثل أريك أريكسون عالم النفس الأمريكي ذي الميول الإلحادية، والذي يُعدّ من رموز النهضة الثانية لعلم النفس، أي النهضة السلوكية الذي يعتبر أن المتسمين بروح توكل قوية، بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي إلقاء أعباء الذات على عاتق الآخر يسارعون إلى الإيمان.

أما أريك فروم فيعتبر الإيمان خاصية مزروعة في الناس المتوسطين؛ هي الهروب من الحرية؛ تُحفّزنا وتحضّنا دوماً على الإيمان والناس السذج هم الأكثر قابلية للإيمان[4].

كيف يمكن لمن يعتمد بشكل مفرط على مثل هذه المناهج والمرجعيات أن يمتلك القدرة والموضوعية لتفسير وإثبات المبادىء الاعتقادية للإسلام؟

إذن هذا ما يترتب على القول بأن الإيمان هو مجرد حالة نفسية.

---

[1] ديفيد هيوم فيلسوف انكليزي (1711-1776) يدور فكره حول تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان، خالصة من كل إضافة عقلية وفقا للمبدأ الحسي.

[2] إيمانويل كانط، فيلسوف الماني (1724-1804).

[3] الهرمنيوطيقيا كلمة يونانية بمعنى التفسير .

[4] ملكيان:"الإيمان.... "م.س.

حقيقة الإيمان

أما إن اعتبرنا الموضوع الذي يتعلق إيمان النفس به؛ له نحو استقلال عنها.وهو ليس بنحو اعتباري انشائي بعدي .. ولا بنحو اعتباري يرمز إلى قضايا خارجية من مثل الرياضيات والمنطق تنطوي على يقينيات لا يشك فيها أحد.. الأمر الذي يعني أن الأمور اليقينية يمكن أن تكون من متولّدات حركة النفس والذهن أيضاً.

ولا هي خارجية مادية وإن اتفقت مع عالم الطبيعة بكونها خارجة عن قدرة النفس وحيزها.. لكنها تتّسم بميزة التجرّد.. وكل تغير وتكامل مع الحقائق الطبيعية المادية فإنما يأخذ مبرّره من أمرين:

أ -كون الطبيعة بذاتها متغيرة متبدلة.

ب - كون المعرفة بالطبيعة تدرجية تكاملية تسعى لسد الفراغ العلمي.

والميزة الثانية وان اشتركت بين المعرفة بالطبيعة والمعرفة بالأمور المجردة.إلا أن الوجود المجرد للحقائق العقائدية الدينية يساعد على تكوين معرفة لها سمة من الثبات والتطابق الواحد.

وهو ما لحظناه من قواسم مشتركة بين الأديان عبر التاريخ في الكثير من أصولها وقيمها ومبانيها..

وهي تقوم على القضية الخبرية والقضية الخبرية تعني معرفياً؛ أنها قضية تصديقية وليست تصورية لتوفر النسبة بين موضوعها ومحمولها. وما كان كذلك صحّ في حقه الحكم بالتطابق مع الواقع، أو عدم تطابقه، وصحّ أن نتحدث عن نسبة صدقه إن كانت وهمية أو ظنية أو يقينية.

أما أنها عن أيّ نوع من الموضوعات تُخبر؟ فصحيح أنها ليست الموضوعات الطبيعية ولا الموضوعات الرياضية، وبالتالي فشكل البرهان والاستدلال على صدقها وكونه وهمياً أو يقينياً يختلف عنهما (أي الأمور الطبيعية والرياضية)، فهي موضوعات عبّرت الفلسفة عنها بالماورائيات، والكلام بالسمعيات، والعرفان بالمشاهدات، وكثرت الطرق المشيرة والدالة إلى ذاك الوجه الواحد.. مما غلب على أسس من مناهج ومرجعيات معينة إمكانية التوفر على البرهان العقلي واليقين القطعي بالإيمان بتلك الضروريات العقائدية؛ دون الوقوع في أي من

مسالك الرؤية السلبية؛ كحظٍ نهائي؛ ونأخذ على ذلك مثال الإمام الغزالي الذي اعتبر في كتابه "المنقذ من الضلال" أن رحلته أوصلته إلى اليقين الذي لا يتزلزل، إذ كل مسلك إنما يعبّر عـــن نفس الحقيقة التي آمن بها؛ وإن بوجه من وجوهها.

أو مثال صدر الدين الشيرازي الذي ولج كل مسلك ومذهب عقائـــدي وعقلـــي في رحلته العلمية إلى أن حمل زاده الذي جناه من رحلته، وسكن هناك بين بطون العزلة ليســبح وحده في كل بطون السير إلى اللّه سبحانه بالحاحٍ استمر ما يزيد على العشر سنوات قطف فيها ما لم يقطفه كل أهل الدنيا من ثروة.

قطف فيها ثماراً بكراً رسم فيها روح الحكمة المتعالية بالأسفار الأربعة، إلا أن الوصول إلى الموضوع الذي تتعلق به النفس هنا يحتاج إلى استعدادات عند النفس تؤهلها لمثـــل تلـــك الصـــلة والبرهنة..

وقد ذكر الإمام الراحل الخميني قدس سره في كتابه"الأربعون حديثاً" ما يفيد في هـــذا المجال؛ عند شرحه لحديث أورده عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:" قال أمير المـــؤمنين عليـــه السلام اعرفوا اللّه باللّه، والرسول بالرسالة، وأولي الأمر بالأمر بالمعروف والعدل والإحسان"[1].

فهو قدس سره يُبيّن أن العارف باللّه هو الذي يتعرف على الحق ســبحانه بالمشـــاهدة الحضورية، وأن العالم باللّه هو الذي ينتهي إلى الحـــق سبحانـــه من خلال البراهين الفلسفية"[2].

ثم حينما يتحدث، – قدس سره –، عن بيان المقصود من قوله عليه السلام:"اعرفوا اللّه باللّه" يقول:" اعلم أن كل واحد من العلماء رضوان اللّه تعالى عليهم قد تناول هـــذه الجملـــة "اعرفوا اللّه باللّه" وشرحها على ضوء مسلكه العلمي أو مذهبه الفلسفي"[3].

ثم يأخذ بتبيان بعض التفاسير القائمة على أساس مذاهب منهجية؛ منها دليل ثقة الإسلام الكليني (ره) الذي يقوم على سلب الأغيار لمعرفة اللّه، إذ من نفى عنه سبحانه التشبه بالأبدان

---

[1] المجلسي:"بحار الانوار" ج3، ص270، رواية 8، باب 14 و أصول الكافي م1، كتاب التوحيد الحديث الأول.

[2] الخميني:" الأربعون حديثاً" تعريب محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، ط6، 1998، ص689.

[3] م.ن، ص691.

والأرواح والأنوار فقد عرف اللّه باللّه.

ومنها ما ذهب إليه الشيخ الصدوق (ره)، وحاصله أن أيّ طريق سواءً أكان العقل أم النقل أم النفس؛ فطالما أن مرجع الجميع إلى اللّه فقد عرفنا اللّه باللّه. في الوقت الذي فسّر صدر المتألهين طريق معرفة اللّه باللّه..عبر العرفان أو التنـزيه والتقديس؛ أما المحقق الفيض الكاشاني فيقول:" إن لكل شيء ماهية هو بها هو، وهي وجهه الذي إلى ذاته، كذلك لكل شيء حقيقة محيطة به، بها قوام ذاته، وبها ظهور آثاره وصفاته، وبها حوله عما يرد به ويضرّه وقوته على ما ينفعه ويسره، وهو وجهه الذي إلى اللّه سبحانه وتعالى، وإليها أشير بقوله عزّ وجلّ ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[1]، وبقوله سبحانه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾[2]، وبقوله تعالى ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[3]، وبقوله سبحانه ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لاَ تُبْصِرُونَ﴾[4]، وبقوله ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَ وَجْهَهُ ﴾[5] ، فإن تلك الحقيقة التي تبقى بعد فناء الأشياء فقوله عليه السلام ":اعرفوا اللّه باللّه" معناه انظروا في الأشياء إلى وجوهها التي إلى اللّه سبحانه بعد أن أثبتم أن لها رباً"[6].

إلى أن ينتهي الإمام قدس سره ببحث هذا الموضوع عبر ذكر ما أورده العرفاء في علم الأسماء والصفات، وكيف أن للذات الإلهية اعتبارات.. كاعتبار الذات من حيث "هُوْ"، واعتبار الذات حسب مقام التعين الغيبي، المسمّى بمقام الأحدية، واعتبار الذات حسب مقام الواحدية، ومقام جمع الأسماء والصفات.. واعتبار الذات حسب مرتبة التجلي بالفيض المقدس، ومقام ظهور الأسماء والصفات في مرائي الأعيان.. ويُحيل قدس سره إلى كتابه "مصباح الهداية" لمن أراد التوسع في هذا الجانب..

---

[1] فصلت 54.

[2] الحديد4.

[3] ق 16.

[4] الواقعة 58.

[5] القصص 7-8.

[6] للمزيد انظر، الخميني": الاربعون...."م.ن، ص 691-693.

وهو قدس سره يعتبر أن كل هذه الاعتبارات هي تجليات الحق سبحانه على قلوب العرفاء الصافية وإنه:" بالاستعداد وجذبة الباريء سبحانه لأصحاب الاستعداد يستمر السالك في التقدم بخطوات ملؤها الشوق والعشق، إلى أن تتجلى في قلبه بصورة مُرَتبة ومنظمة، الأسماء والصفات في مقام الواحدية، حتى يبلغ مقام الأحدية، ومقام الاسم الأعظم الذي هو اسم الله، فيتحقق في هذا المقام (اعرفوا الله بالله) في مرتبة عالية"[1].

واللطيف في المنهج الذي يستعرضه الإمام الخميني قدس سره كونه لا يوافق على اختزال قراءة معينة لبقية القراءات والتفسيرات المتعلقة بالموضوعات العقائدية؛ كما وهو يعتبر أن هناك تكاملاً وسيراً حثيثاً وجاداً في دخول الحقيقة بين تفسير وتفسير آخر.. وهو الأمر الذي عبّر عنه بقوله قدس سره:" وإن الملِمّ بأحاديث الأئمة عليهم السلام يعرف بأن تفسير الأخبار المأثورة عنهم عليهم السلام في العقائد ومعارف أصول الدين على أساس الفهم العرفي الشائع لا يكون سديداً وصحيحاً، بل إنها تحتوي على أدقّ المعاني الفلسفية، وقمة معارف أهل المعرفة. ولا يتنافى هذا التفسير الدقيق العرفاني مع صياغة أئمة أهل المعرفة العلماء بالله لكلامهم الشريف في أسلوب جامع، تقطف كل طائفة حسب
مسلكها قدراً من الثمار، ولا يحق لأحد أن يقصر الحديث في المعنى الذي ارتآه"[2].

وهذه الروح المنهجية في القراءة التكاملية للمعارف العقائدية لا نجدها عند أصحاب الاتجاهات الجديدة.. حتى أولئك الذين ينادون بتعدد القراءات.. إذ يعتبرون أن كل القراءات الماضية والتي تتّسم باليقينية قد شاخت وبليت، ونحن اليوم أمام صياغة تقوم على الشك والنسبية؛ ولا يمكن الرجوع إلى الوراء أو قبوله أبداً، وهذا الموضوع سيكون لنا كلامٌ معه في موضع آخر.

تبقى الإشارة إلى أن منهج التعاطي مع معرفة الأمور الألوهية والعقائدية يعتمد على حيثيات في تهيئة النفس لتحصيل الإيمان الملازم والمتلازم بشكل ذاتي مع معرفة تلك المعتقدات..

---

[1] م.ن، ص694.

[2] م.ن، ص696.

هذا وقد عُدّت المعرفة عبر النفس أفضل المعارف. فعن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قوله:

" أفضل الحكمة معرفة الإنسان نفسه"[1]

"من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم"[2]

"من عرف نفسه فقد عرف ربّه"[3]

"أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربه"[4]

"عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه"

ولعل روح هذه الروايات قد اقتبست من الآية الشريفة ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ﴾ [5].

ومما يلفت.. ما ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام من قول يكاد المرء أن يتحسّس فيه استحضاراً لادعاءات معاصرة من أجل الرد عليها إذ يقول عليه السلام:" والعجب من مخلوق يزعم أن اللّه يخفى على عباده، وهو يرى أثر الصنع في نفسه بتركيب يبهر عقله، وتأليف يبطل حجته" [6].

---

[1] الآمدي:" غرر..." م.س، ص113.

[2] م.ن، ص118.

[3] م.ن، ص262.

[4] الحر العاملي:؛"الاثنا عشرية" تحقيق مهدي الازرودي الحسيني، دار الكتب العلمية، قم، د.ت، ص 77.

[5] الأعراف 172.

[6] المجلسي:" بحار الانوار" ج3، ص152، رواية 1، باب 5.

كانط وفلاسفة الدين

قامت، وما زالت، محاولات كثيرة من قبل بعض فلاسفة الدين للقول بعدم إمكانية إقامة الدليل على المسائل الإلهية، ويحدوهم على مثل هذه الأقوال ما رسمه كانط في نقد العقل المجرد.

وبتقديرنا أن هؤلاء ينقسمون إلى قسمين:

الأول منهما ينكر المعتقدات الإلهية، وبالتالي فمن الطبيعي أنه ينكر أيّ سبيل لإقامة الدليل على مثل هذه المعتقدات.

الثاني منهما يعتبر أن المعتقدات وإن لم يكن بالإمكان الاستدلال عليها؛ أو إقامة البرهان على إثباتها؛ إلا أن هذا لا يتنافى مع الإيمان بها إيماناً استحسانياً، ولعل أبلغ أدلتهم على عدم إمكانية البرهنة والاستدلال يعود إلى فقدان الاتفاق على المسائل والموضوعات العقائدية؛ بل وعدم إمكانية تحصيل أي اتفاق بين أصحاب المعتقدات والمذاهب والأديان. هذا وقد أعاد القرآن الكريم الأسباب إلى عامل الظلم وهوى النفس.

﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾[1].

﴿ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَ الْكَافِرُونَ ﴾[2].

﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾[3].

وفي كلام عن الإمام الصادق (عليه السلام):

" ولعمري ما أُتي الجهال من قبل ربهم وإنهم ليرون الدلالات الواضحات والعلامات البينات في خلقهم وما يعاينون من ملكوت السماوات والأرض والصنع العجيب المتقن الدال إلى الصانع ولكنهم قوم فتحوا على أنفسهم أبواب المعاصي، وسهلوا لها سبيل الشهوات، فغلبت الأهواء على قلوبهم، واستحوذ عليهم الشيطان بظلمهم عليهم، وكذلك يطبع الله على قلوب

---

[1] النمل 14.
[2] العنكبوت 49.
[3] الروم10.

المعتدين"[1] .

فالأصل بحسب الآيات والروايات هو المعرفة للّه كمبدإ لكل اعتقاد ديني.. وهذا الأمر مما فطر اللّه سبحانه عليه عباده﴿ **فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ** ﴾[2]وأحكام الفطرة أكثر بداهة من كل أمرٍ بديهي ولا يوجد حكمٌ عقليٌّ ببداهة الأمر الفطري، وضروريات الدين إما فطرية أو من لوازم الفطرة.

وكل إنسان بحسب هذا المسلك إنما يقصد فيما يطلب الفطرة التي تعشق الكمال، وإن أخطأ في تحديد المصداق أحياناً أو غلبه الظلم بمعنى وضع الشيء في غير مكانه الخاص به، أو الكفر وهو إخفاء الحقيقة بدافع جلب النفع والتحقير والتعصب، وهذه الموارد كلها تحجب عن إمكانية المعرفة.هذا وحينما يُعدد أصحاب الاتجاهات المعاصرة المُبَررة للنزعة التشكيكية في الدين والعقائد الدينية، فإنهم يذكرون جملةً من القضايا التي يواجهها الإنسان كمشاكل في الحياة؛ وهي بالفعل تؤثر في زلزلة الكثير من الثبات الديني.. إلا أن مثل هذه الأحوال لا تعني أن أصل تلك المعتقدات متزلزلة، وما رتبوه من نتائج في هذا الشأن مستغرب، بل ويكاد أن يكون مورد جدل غير قليل في أوساطنا الشعبية أو النخبوية؛ وإذا كان التصديق بالشيء يعود إلى الاتفاق عليه، فهذا المورد من أكثر الموارد المؤهلة للاختلاف الشديد حولها.

بل للذهاب إلى عكسها، – عند أهل الالتزام –، على الأكثر لكل هذه الأسباب والمبررات، – وغيرها الكثير –، اعتمد منهج الاستدلال هذه المرة على تكاتف وتكامل بين الآليات العقلية والقيام بارتياضات فكرية لتعويد الذهن على دَرْك الأمور التجريدية؛ كما والقيام بتهذيب سلوكي ونفسي عبر الارتياضات العبادية والنفسية، وإنشاء حال من التوحد بين كل مكامن المعرفة عند الإنسان للوصول إلى النتيجة المفضية بالقدرة على إقامة ما يفيد اليقين

---

[1] م.ن، نفس المعطيات.

[2] الروم30.

باعتقادات الإيمان الإسلامي.. لا أقلها سلوك البرهان العقلي الذي يحقق أمرين الأول كشف إمكانية تلك المعتقدات؛ ثم الأمر الثاني وهو ضرورة الحصول على مضمونها العام والكلي.. فضرورة العلة وربط الوجود الامكاني بالواجبي، وإن لم تكن تعني اللّه بالاسم والذات؛ ولكنها توصل إليه بالوجه والمعنى والمضمون.

كما وسلوك الطريق التربوي ـ العبادي الذي يطلب القلب، وتسعى النفس من خلاله للوصول إلى معرفة اللّه سبحانه، وتوطيد الإيمان بتلك المعرفة؛ بل ليكون الإيمان هو سبيل معرفته سبحانه وتعالى..

يسأل ذعلب أمير المؤمنين عليه السلام: "يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك؟ فقال:ويلك يا ذعلب لم أكن بالذي أعبد رباً لم أره، قال: فكيف رأيته؟ صفه لنا.. قال عليه السلام: ويلك لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان"[1].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام:"أسألك باسمك الذي ظهرت به لخاصة أوليائك فوحدوك وعرفوك، فعبدوك بحقيقتك، أن تعرفني نفسك لأقر لك بربوبيتك على حقيقة الإيمان بك، ولا تجعلني يا إلهي ممن يعبد الاسم دون المعنى، والحظني بلحظة من لحظاتك تنور بها قلبي بمعرفتك"[2].

ويذهب أهل السلوك والبحث الأنفسيعن اللّه سبحانه إلى أن السير في هذا الطريق يحتاج إلى منع الهوى عن النفس الذي يوقعها في شراك التفسيرات الملائمة لملذاتها الآنية وأطماعها الخاصة.. هو المحذور الذي يطلق عليه اليوم اسم "الايديولوجيا ـ السلبية".

كما والثقة بالسير على خطى من أوصل العقل إلى الثقة به بالبرهان هو اللّه سبحانه وتعالى.. وأنبياؤه ورسله عليهم السلام. وكل ذلك على سبيل اليقين وتحصيل التسليم.. فما هو اليقين؟ وهل بالإمكان الحصول عليه؟

---

[1] المجلسي:" بحار الانوار..."م.س، ج4ص27.

[2] م.ن، ج94، ص96، رواية 12، باب32.

الثالث:ما أود الكلام عنه في هذه النقطة يتعلق بمفهوم اليقين واللايقين؛ وبمذهب النسبية والنــزعة التشكيكية في حقل المعارف الدينية والتي يمكن أن تتولد إما من وجود الآراء والأفكار المعارضة والناقضة للإيمان الديني.

أو من الصدمات الحياتية المريرة التي تزعزع روح الأمل التي تنضح به العقيدة الدينية.فيمـــا يخص النسبية فهي كل معنىً يقابل الاطلاق.. وهي ما يشكّل العلاقة بين حدين أو عدة حدود أو ما يتعلق بها، يجري تصور كل منها كأنه مستقل عن هذه العلاقة.. من ثمّ، النسبي هو ما لا يكتفي بنفسه، ما لا يكون مطلقاً.. بهذا المعنى.. لا يفهم النسبي إلا بتعارض مع وجودٍ لذاته وبذاته.

هذا وقد نصح بلونديل[1] بأن :"من الخطأ التام أن تجري العادة على جعلها تعني مـــا لا يكون كاملاً، ذاتياً، مطلقاً على صعيد المعرفة. فهذا يعني حكماً خلط النسبي مع غير المناسب، أو حتى خلطه مع الضمني في مقابل الصريح، أو الشامل فلا يجوز الاستنتاج من كون معارفنـــا ناقصة، جزئية، توليفية، وبدون تحليل دقيق كما يجري أحياناً بلا وعي أنها بسبب مـــن ذلـــك معارف محكومة بالنسبية" .

كما اعتبر لالاند: "كما يقع عادة أن النسبي يعني مجازاً النسبة إلى كل فرد (نسبية هـــي الأذواق) عندئذ يتعارض مع المطلق، مع معنى الموضوعي، ويغدو مرادفاً غير صـــحيح لكلمـــة ذاتي.كل هذا ينبغي تجنبه"[2] وعليه فحتى مفهوم النسبي لا يتعارض مع وجود واقع موضـــوعي خارج عن الذهن.

أما المذهب النسبي "النسبية" فهي معرفة تتعاطى مع الوقائع، معدّلة من قبل نشاط العقل الخاص، هذا وقد خرجت هذه النظرية من علم الفيزياء وتمّ إســـقاط نتائجهـــا مـــن الحقـــل الفيزيائي_التجريـــي، إلى عالم المعرفة الذهنية _ الفكرية _ والأدبية والفلسفية واليـــوم يـــتم السعي لإيصالها إلى حقل الفهم والمعرفة الدينية كما عند أصحاب التعددية الدينية، أو الكثير من المهتمين بفلسفة الدين.

---

[1] موريس بلونديل فيلسوف فرنسي (1861-1949) تعتبر فلسفته فلسفة عمل، فالعمل عنده نوع من الدين.

[2] موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، باريس، ط1، عام 1996، ج3، ص 1201-1202.

النسبية واليقين

ولطالما سعى من انتهج نهج النسبية لربطها بالشك والنـــزعة التشكيكية، حـــتى باتـــت النسبية التشكيكية في قبال اليقين، بعد أن كانت في قبال الاطلاق والشمولية، وفي ذلك انحراف للنسبية عن مسارها وعن طبيعتها وبتقديرنا فإن النسبية لا يشترط أن تتعارض من حيث الأساس مع اليقين..لذا فإن المتحصنين بمبدأ النسبية لتقويض اليقين، هم بـــالواقع يتحصـــنون بالنســـبية بنـــزعتها التشكيكية..إذ اليقين ينقسم إلى ثلاثة أقسام ومعان هي:

1- **اليقين المنطقي والرياضي:** الذي يتركب من مقدمتين أولها العلم بقضـــية معينـــة وثانيها العلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم.

وقد يصح أن يقوم مثل هذا اليقين على قضية واحدة حـــين يكـــون ثبـــوت محمولهـــا لموضوعها ضرورياً.

2 - **اليقين الذاتي:** وهو جزم بشكل لا يوجد فيه أي شك دون أن يستبطن اســـتحالة للوضع المعلوم.

3- **اليقين الموضوعي:** وهو يعني وجود قضية وموضوع تعلق به التصديق، وإذا وصل هذا التصديق المتعلق بالموضوع إلى درجة الجزم أسمي يقيناً.

ولهذا فاليقين الموضوعي تارةً ننظر إليه من جهة التطابق مع الواقع أو عدم التطابق معـــه. وأخرى ننظر إليه من جهة درجة التصديق التي نمتلكها كحالة عند النفس.

" وما دمنا قد افترضنا إمكانية الخطأ في درجة التصديق، فهـــذا يعـــني افتـــراض أن للتصديق درجة محددة في الواقع طبق مبررات موضوعية، وأن معنى كون الـــيقين مخطئـــاً أو مصيباً في درجة التصديق؛ أن درجة التصديق التي اتخذها اليقين في نفس المتيقن تطـــابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية للتصديق"[1].

---

[1] الصدر، محمد باقر:"الأسس المنطقية للاستقراء" دار التعارف، بيروت، ط1982، ص224.

وهذه المبررات الموضوعية اما أن تعتمد على مقدمات متسالم عليها بشكل مسبق؛ أو أوليات مسلمة بشكل مباشر. وهكذا فإن اليقينية لا تتنافى مع النسبية، ولا النسبية تتنافى مع وجود واقع موضوعي ومتسالمات مسبقة؛ إنما المشكلة تكمن في النزعة التشكيكية وتغليب الريب تحت عنوان الحيادية والنقد. وإن كانت الحيادية والنقد لا يعنيان بالضرورة السفسطة والتشكيكية؛ إذ النزعة القائمة على الرفض الدائم والتشكيك وقلب الصورة.. تصدر من صنفين من الناس:

الصنف الأول: هو الذي يعتبر أن الواقع الحياتي بحيثياته القائمة هو الأصل الغالب على كل معتقد ودين، وإن الدين ما لم يتناسب ويتم تفسيره وتأويله على حسب مقتضيات الواقع القائم، فإن في ذلك مجانبة للصواب في الحكمة والموقف.

وهذا الصنف يغلب اليوم على الكثير من أوساطنا الفكرية والثقافية في العالم الثالث الذين يعتبرون أن الواقع يتمثل بالحضارة الغربية، وأن كل شيء ينبغي أن يتلاءم معها، وهم بذلك يتجهون في تفسير الأمور اتجاهاً جبرياً تضيع فيه الفكرة والوجدان الإنساني الحر والمستقل والأمل بروح ووازع الإيمان، أمام صخب القوة وسلطة القهر الإعلامي والسياسي والاقتصادي الذي تفرضه سلطات الأمر الواقع.

أما الصنف الثاني: فهم الذين ينظرون للدين على أنه ايديولوجيا ولّدتها ثقافة الناس وحاجاتهم ومعارفهم، والايديولوجيا هي محاولة لقراءة خاصة للوجود والحياة وتشويه وقلبٌ لصورة الواقع القائم. لذا فإنهم يعمدون من أجل تسويغ هذا الأصل للتفريق بين الدين كشريعة صامتة؛ وبين الفهم والمعرفة الدينية؛ والتي هي المؤسس لكل قناعة وسلوك عند بني البشر؛ كما أنها، - أي هذه المعرفة -، بشرية تحمل خصائص النقص والتحول والتغير الذي تحمله جماعة البشر.

وبالتالي، فأي حكم له صفة دينية فإنما يطال البعد الثاني ـــ أي الفهم والمعرفة الدينية.. أما الدين، ـــ الشريعة الصامتة ـــ، فهو اطلاق لا حيّز له؛ ولا يمكن للحياة أن تتفاعل إلا مع ماله حيز وحيازة.

وفي ظني أن هذا الاتجاه أقام مثل هذا التفسير لسببين:

السبب الأول: ا رآه من انتكاسات وقع فيها الفكر اللاهوتي المسيحي؛ ولم يخرج منها إلا بعد أن خلع دوغمائيته ولبس لبوس التأويلات المفتوحة، وتجلبب جلباب الفـــراغ المعـــرفي كحقل للإيمان ـــوهذا ما نادى به كيركجارد[1] ـــ يستدعي رفض العقلانية كمنطلق للاعتقاد، وتمسك بفلسفة النـــزوع الوجداني (الحب).

فاعتبروا ضرورة السير على نفس المسار التأويلي والمعرفي فيما يخص المعتقدات الإسلامية، دونما

مراعاة للاختلافات النسقية بين اللاهوت المسيحي، والإلهيات الإسلامية، ودونما مراعاة لحيثيات الواقع المختلف بين التجربتين الإسلامية والمسيحية (شبستري[2] نموذجاً).

السبب الثاني: بدافع معرفي لقراءة منشأ الاختلاف في الآراء بـــين الأديـــان، أو بـــين أصحاب اتجاه ديني واحد.. وقد تمت القراءة على أساس من منهجيات فلسفة العلم ومنـــاهج التأويل الفلسفي والديني الغربي(سروش وملكيان نموذجاً).

وبما أن للمنهج سلطته على أيّ نتاج فكري ومعرفي، فلقد تم إسقاط النتـــائج المفضـــية لتأسيس الاختلاف الموصل لأصالة البشرية في كل معرفة دينية؛ ولخلق مناخ من الريبـــة في أيّ ثابت ديني. وبالحالتين..لا نعني التشكيك بالنوايا؛ إنما كل المقصود الاستمرار في ممارسة النقد؛ وصولاً إلى نقدٍ حواري يقوم على التمحيص، وعلى محاولة التثبت من المقدمات وما يمكـــن أن تحمل من صيغ على مستوى المستلزمات والنتائج.

خاصةً أننا إذا درسنا النتائج المترتبة على مركزية الواقع، وهامشية الفكرة سواءً أكانـــت ديناً أو ايديولوجيا.. لأن أصحاب مثل هذا الاتجاه يعتبرون الدين مجرد ظاهرة ثقافية فرضـــتها معطيات بشرية ـــ بيئية ـــ زمانية ـــ مكانية. وبمقتضى هكذا تفسير فإن الحاصـــل ســـيكون،

---

[1] سورين كيركجارد فيلسوف دانماركي (1813-1855) يعد من رواد المذهب الوجودي.

[2] رجل دين ومفكر إسلامي خلف الشهيد بهشتي في المركز الإسلامي في هامبورغ لسنوات عديدة، متخصص بالكلام الجديد، أهم كتبه تأويل القرآن والسنة ، القراءة غير الرسمية .

ـحسب بعض المدارس الاجتماعية والفلسفية ـ، اعتبار الدين وعياً مقلوباً للعالم.." هذا هو أساس النقد اللاديني، الإنسان يصنع الدين؛ الدين لا يصنع الإنسان الدين في الواقع هو الوعي الذاتي واحترام الإنسان لذاته، ذلك الإنسان الذي إما أنه لم يكسب نفسه بعد، أو خسر نفسه مرةً أخرى.

لكن الإنسان ليس وجوداً مجرداً يتربع خارج العالم، الإنسان هو عالم البشر والدولة والمجتمع.

هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الذي هو وعي مقلوب للعالم(كارل ماركس من مقدمته في نقد فلسفة الحق)، وهذا الوعي المقلوب للعالم يجب تصحيحه بممارسة وظيفة النقد للدين باعتباره أول بداية لحركة النقد المعرفي، ثم تثبيت الواقع عبر وعي الذات والعالم. وفي هذا أنموذج جديدٌ لتوليد ايديولوجيا بعد نسف ايديولوجيا؛ الأمر الذي يشي بضرورة قلبٍ جديد للصورة لا يتوقف عند حد.. وكأننا امام شقلبانٍ في الحياة والوجود.. كان يعوزه ليكتمل مسحة الفكر النسبي الذي أوقع كل شيء بالتعاضد مع شقلبان الايديولوجيات في دائرة الفراغ المعرفي والادراكي، بل هذه المرة دائرة الفراغ الوجودي، واعلان موسمٍ من هستيريا النهايات. فيها تمّ اعلان نهاية للإله، ثم نهاية الإنسان فالتاريخ ...

وهكذا كانت البداية مع كسرٍ، أو محاولة كسر قدسية الدين عبر نقده باعتباره تشويهاً للواقع ليس إلاّ؛ وتتمثل منظومة هذا النقد بالاعتبارات التالية:

أ – الدين صورة مثالية أنتجها الإنسان وخلق منها صورة للإله ليلغي الواقع.

ب – استطاع الإنسان أن يستفيد من رموز الكون صوراً ورموزاً أعاد خلقها ونسقها.

ج – يأتي الدين كايديولوجيا تبريرية (تستخدم زوراً العقل كأداة) للسلطة، وكيوتوبيا تقوم على فراغ المكان، وتولد فراغاً في المعرفة، وأنظمة السياسة والاجتماع.

د – الدين هو اغتراب الإنسان عن نفسه، وبالتالي هو تعبير عن تبعية سلبية.

هـ - إن كل قراءة نقدية ناظمة للفكر والمعرفة والحياة والاجتماع والسلطة إنما تقوم على الشروع بممارسة نقد للدين كشرط لازم لإعادة الأمور إلى نصابها، ولإقامة مملكة الإنسان بعيداً عن هيمنة سلطة قدسية المجهول.

كل هذا قد يضع الباحث عن حقيقة الإيمان ومضامين اليقينية فيه، وقدرة الاطمئنان والنهوض التي يولدها..التي يسعى الباحثون إلى التشكيك فيها أمام علامة استفهام معرفية طالت كل البنى والمناهج، وأمام استغراب ودهشة منبعها سؤال من نوع آخر، مفاده، هل في البين قلقٌ من مشكلات اجتماعية واعتبارات شخصية وسياسية هي الدافع نحو مثل هكذا آراء؟ أم إنها ارهاصاتٌ تولّدت نتيجة دخول الإسلام معترك الحياة باستقلالية الباحث عن الذات، وكل تجربة فيها البحث عن الذات لا بُدّ أن تفرز معها مراراتها وآلامها وأسئلتها واضطراباتها؟..

إن ما نراه هو الأخير، وإن كان ممزوجاً بأسئلة من الصنفين الأوليين.. وما نرجوه هو أن توصل حركة الحوار النقدي إلى ما يحقق تكاملاً إيجابياً تغيب فيه أيّ صورة للتشاؤم أو التزلف والقمع بكل أشكاله، فبالإيمان وباليقين الواثق من جدارة وقوة وسلامة العقيدة تتولد كل فرص ممارسة الحوار دون خوف، والنقد دونما تُهَم وإنّ مع العسر يُسرا...

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- ابن منظور:" لسان العرب" دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1982.

3- البهادلي، أحمد:"محاضرات في العقيدة الاسلامية "د.م،د.ط.

4- الشيخ الطوسي:" الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد" تحقيق الشيخ حسن سعيد، مكتبة جامع جهلستون، قم، د.ت .

5- الآمدي، ناصح الدين:" غرر الحكم و درر الكلم" تحقيق عبد الحسن دهيني، دار الهادي، بيروت، ط1، 1992.

6- المجلسي:" بحار الانوار" إعداد الشيخ محمود درياب النجفي، دار التعارف، بيروت، ط1، 2001.

7- الامام الخميني: الأربعون حديثاً"تعريب محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، ط6، 1998، ص689.

8- الحر العاملي:"الاثنا عشرية"تحقيق مهدي الازرودي الحسيني، دار الكتب العلمية، قم، د.ت .

9- موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، باريس، ط1، عام 1996، ج3.

10- الصدر، محمد باقر:"الأسس المنطقية للاستقراء" دار التعارف، بيروت، ط1982.

الفصل الثالث

الدين والعلمنة

في

نظام المعرفة والقيم

الدين والعلمنة
في نظام المعرفة والقيم

لماذا البحث حول الدين والعلمنة؟ وهل هذا إقرارٌ بواقعية الثنائيات الصلبة في المعالجة البحثية لموضوعات إنسانية ومعرفية وسياسية؟ أم أنه اعتراف بوجود منظورين ونسقين معرفيين يحكما وجهات الرؤى الكونية والحلول الاجتماعية لمسارات الحياة الإنسانية الهادفة نحو الرفاه والاستقرار والسلام والتنمية؟..

مما لا شك فيه أن للدين كما العلمانية تفاوتات مختلفة في داخل كل طرف منهما... بحيث لا يمكن لنا الكلام عن علمانية واحدة، كما لا يمكن لنا الكلام عن دين واحد...

فهناك العلمانية التصالحية[1] مع الدين، وهناك العلمانية النضالية[2]، والعلمانية الشاملة[3]، والعلمانية الجزئية[4] ، فعن أي علمانية يريد البحث أن يتحدث وأن يشتغل؟!!.

كما أن هناك أدياناً وضعانية[5] وأدياناً وحيانية[6]، وهناك أديان تشتغل في نطاق العلاقة الأخروية، وأديان تعتبر أن نطاقها يشمل كل ما يمت للدنيا والآخرة من صلة، فأي دين نقصد في هذه المعالجة؟!!.

للإجابة عن مثل هذه الأسئلة لا نجد أنفسنا مضطرين لتعريف كل من الدين والعلمنة، على الطريقة التي انتهجها الكتاب العرب، في الوقت الذي نجد أنفسنا مضطرين للتفريق بين

---

[1] هي العلمانية التي لا تقف موقفاً حازما من الدين.

[2] وهي العلمانية التي تذهب إلى ضرورة سيادة العقل البشري القائم على التفحص والتجريب والقياس الرياضي الدقيق.

[3] هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويعبر عنها كثيرا بفصل الدين عن الدولة .

[4] وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل بين الدين والدولة، إنما تفصل كل القيم الدينية والاخلاقية عن كل جوانب الحياة العامة.

[5] الاديان الوضعانية هي تلك التي لا تعتمد في تعاليمها على الوحي الالهي.

[6] وهي الاديان الكتابية من اسلام ومسيحية ويهودية ...

المشروع النظري والمعرفي في غائياته المطلوبة، وبين الجانب التطبيقي الذي يمارسه اصحاب هذه الرؤية أو تلك... إذ أن التطبيق قد ينحرف أحياناً كثيرة عن مساراته النظرية إما بسبب سوء التطبيق، أو بسبب الاحتياجات العملانية التي تفرضها مقتضيات الواقع ونفعياته المباشرة أو الاستراتيجية..

إننا في هذه المعالجة سنحصر البحث في الهوية المعرفية والقيمية لفلسفة كلٍ من العلمانية الشاملة، والدين الشامل الذي يمثله بالتحديد الإسلام باعتباره عند أصحابه الدين الأكمل، والذي ينطوي على معالجات تدخل في كل مسام الفكر والعقيدة والمعرفة والقيم والنظم الفردية والجماعية والتاريخية...

وهذا الحصر لا يعني أن بقية الأديان لا تعايش جدلاً جدياً مع العلمانية، فالكنيسة كما هو معلوم شكلت بلاهوتها ومؤسستها ونظامها القيمي واستراتيجياتها العملية، الصدمة الأولى للعقل الأوروبي الذي انتج الملامح الأولى للمشروع العلماني سواءً على المستوى الإيديولوجي أو الفلسفي أو الحقوقي أو السياسي أو التعليمي أو التقنيني أو الترشيدي كرد حاسم على السلطة الكنسية التي تتابعت ردات فعلها من تصعيدية إلى تلفيقية إلى تصالحية فمرتكسة امام المشروع العلماني، وهي إلى الآن وإن كانت قد رضخت لفلسفته السياسية لكنها ما زالت تمثل حالة سجالية معه على المستوى القيمي الأخلاقي والميتافيزيقي، وفي أوروبا تحديداً... لكنها انسحبت عن الكثير من مواقعها التي كانت عليها ورضيت بهذا الأمر الواقع.. وهذا ما لم يحصل مع الإسلام الذي ما زال يعيش الممانعة على أكثر من مستوى...

كما أن هذا الحصر لا يعني عدم الاعتراف بجدارة بقية الأنماط العلمانية سواءً منها تلك التي فصلت بين الدولة كسلطة سياسية علياً تمثل العلمانية مركزية نظرتها والسلطة المجتمعية التي ما زال الدين يمثل فيها أحد مقومات تلك السلطة العليا... وبالتالي فالدولة الرائدة هي القادرة على التصالح والتوفيق بين السلطتين، وهذا نموذج العلمانية المنادية بالاندماج النسبي مع الدين اذ "سواء أكان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينياً أو علمانياً، فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن ان تنفصل عنها. والعلاقة الجدلية الكائنة بين السيادة العليا/ والسلطة السياسية تتغير وتتحول بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية).

ولكنها تدلنا دائماً على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا)، وبين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية).... ولكن بدءاً من اللحظة التي أخذ فيها حق التصويت العام يحل محل الوحي كمصدر للحقيقة والمشروعية، فإن سلطة الدولة قد أخذت تفرض طرائق شرعيتها الخاصة ومصادرها"[1].

وببحثنا العلمانية التي تتقوم بالمغايرة مع الدين سواء عبرنا عنها بكسر العين أم بفتحها كما يقول عزيز العظمة الذي يستكمل قوله " والحال أن العلمانية في توصيفها الفكري تحمل الاثنين وتتضمنهما معاً، فالعلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير، والكلام في الجغرافية الطبيعية على الكلام حول جبل قاف، والأخذ بالاعتبار العقلي بدلاً من الاعتبار الإيماني والخرافي لأمور كالمعراج والطوفان وانقلاب العصي أفاعٍ، والمشي على الماء، وإحياء الموتى، وشق البحر وانقلاب الكواكب والنجوم، كما أنها تؤكد على ضرورة إعمال العقل في الضرورات الآيلة عن تحول المجتمع وتقديم العقل على النقل في أمور التشريع والتنظيم السياسي والاجتماعي، وإيثار الحرية والضمير الواعي العاقل في اختيار النساء الحجاب أو رفضه، والتشديد على التجدد والترقي في أمور التاريخ بدلاً من الركون إلى الموروث الكتبي ومحاولة إعادة إحياء الماضي المتقادم الزائل"[2].

نجد أن هذا النحو من الاتجاه العلماني الشمولي كما أسماه الدكتور عبد الوهاب المسيري هو الذي طرح نفسه كمشروع بديل بالكامل عن الدين...

وقد افتتح مشروعه على اقامة نقضٍ منطقي للقضية الميتافيزيقية المحورية في الدين والمتمثلة بـ " الله موجود" و " صفات الله" ليعتبر أن المحور والمركز في المعرفة الدينية إنما يقوم على تناقض منطقي يفضي بالضرورة حسب مدعى هذا الإتجاه إلى تناقض منطقي سيفضي بالضرورة إلى تناقض ابيستمولوجي وقيمي أيضًا ولعل كتاب " الأسس الفلسفية للعلمانية" للأستاذ عادل

---

[1] عرض هذه الآراء الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه:" العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" دار الشروق، القاهرة،ط1، 2002، ج1 ص 64_76.

[2] العظمة، نذير :" العلمانية من منظور مختلف" مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992، ص 156.

ضاهر قد مثل المصنّف الأكثر حدةً ووضوحاً في معالجة هذا الموضوع من بين كتابات العرب الذين استهل " ضاهر " كتابه بالعتب عليهم إذ اعتبر ان " الأكثر تدليلاً على تراجع الفكر العلماني عندنا ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى الإسلام نفسه –القرآن والسنة- غير مدركين أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية، وأنهم وهذا هو الأخطر إنما يناقضون أنفسهم أيما تناقض إذ يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم بينما العلمانية تقوم، في المقام الأول، على مبدأ أسبقية العقل على النص"[1].

فالقطيعة المعرفية مع الدين والإسلام تحديداً وبالتالي القطيعة العملية هي حقيقة العلمانية التي يبشرنا بها أصحاب هذا الاتجاه...

وهذه العلمانية " شيء أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة أو بمنع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء، إن العلمانية... موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة... إن الإنسان ليس فقط قادراً على أن ينظم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك، بل انه ملزمٌ أيضاً أن يفعل هذا لاعتبارات فلسفية عديدة.. من هذه الاعتبارات ما هو ابستمولوجي ويتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، على افتراض امكانها"[2].

إنها إذن التزام إنساني بكل مستويات الرؤى والقيم والسلوك الإنساني بعيداً عن دائرة الدين الذي يقوم على فرضية غير ممكنة في نظامه المعرفي...

ثم إنه إذا كانت العلمانية قد ظهرت في فترة تاريخية معينة كمناوئ للكنيسة فهذا لا يختزل الموقف بل لا يعبّر عن السمة الأساسية للعلمانية.. فموقفها ليس من مؤسسة بل من رؤية كليانية تتمحور حول مصدر هو " الله".

وتتبلور هذه النظرة بجملة من الأساسيات:

---

[1] العظمة، نذير :" العلمانية من ..." م.س، ص 5.

[2] العظمة، نذير :" العلمانية من منظور مختلف" م.س، ص6.

الأســاس الأول: رفض أي مؤسسة أو فكرة أو حالة يشكل الدين بــؤرة المعــنى المركزية فيها، بحيث تكون كل سلطة زمنية فاقدة للشرعية ما لم تكن مستمدة من سلطة أعلى منها هي سلطة الله.

الأساس الثـاني: إن المعرفة العملية لا يمكن أن تجد في الدين أساساً مرجعيا إذ أن نظام قيم المعرفة العملية لا يتجانس مع الدين بل هو يستقل عنه استقلالاً منطقياً.

الأســاس الثالـث: إن ما يشكل الاعتبار النهائي " لتبني الموقف العلمــاني لــيس الوحدة الاجتماعية، بما هي، بل الوحدة الاجتماعية من حيث كونها شيئاً يقتضــيه مفهومنــا للمجتمع الفاضل. وهكذا ترتبط عملية تسويغ الموقف العلماني، بالضرورة، بفلسفة اجتماعيــة معينة"[1] .

الأسـاس الرابع: ان اعتماد أي موقف معرفي أو حياتي حتى ولو اخذ صفة الــديني لا بد له حتى يخرج من دائرتي الدور والتناقض المنطقي ان ينطلق من كونه فلســفياً مرجعيتــه النهائية هي العقل وطبيعة العقل والمنطق لا تتوقف عند المقاصد الالهية.

الأســاس الخـامس: بما أن المعرفة العملية تعود لمرجعية المكوِّن المعياري فهل هذا المكوِّن هو خاضع بالضرورة للمعرفة الدينية، أم أن الإنسان قادرٌ للوصول إلى معرفة نظام القيم والمكونات المعيارية بعيداً عن سطوة المرجعية الدينية؟!! العلمانية تعتبر أن الإنسان قــادر علــى التخلي عن الدين وهذا ما يؤهلها لإيجاد ترابط وانسجام بين ما هو مفهومي ومعرفي وقيمي.

الأسـاس السـادس: " إن العلاقة بين الروحي والزمني، بين الدين والسياســة لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة موضوعية أي علاقة تفرضها ظروف تاريخية معينة. إن علاقــة كهذه إذن لا يمكن أن تنبع من الماهية العقدية للدين"[2].

الخلاصـة فإن هذه الأسس الست وان لم تصرح بأي موقف إلحادي إلا أنها تعتبر أنه من الجهل والفوضى اعادة المعرفة العملية كمقصد للمعاني إلى مرجعية دينيــة... لأن المعرفــة

---

[1] ضاهر، عادل :" العلمانية" دار الساقي، بيروت، ط1، ص 63.

[2] ضاهر، عادل :" العلمانية" م.س، ص 74.

الدينية هي معرفة تناقضية وغير منطقية وبالتالي فليست مؤهلة لأخذ أي فاعلية على مستوى إنتاج المعايير والقيم العملية..

وهذا ما سيضعنا أمام موردين من المعالجة لدعاوى العلمانية المتشددة:

المورد الأول التناقض في القضية الدينية: فقد ذهب بعض أصحاب الإتجاه العلماني الصلب للقول ان المعرفة الدينية تقوم على جملة من القضايا المطلقة مثل "الله كامل الحرية" و " كامل القدرة" و " كامل الاختيار" وغير ذلك..

ونحن عند تحليل مثل هذه القضايا سنكتشف مثلاً ان معنى كون الله حراً أي أنه مختار ومن دون تأثير أي عوامل على خياراته.. في الوقت الذي لا بد أن نقول إن الله لا يفعل القبيح وهو يختار الأحسن في فعله الذي يستحيل أن يكون عبثياً... وهذه القيودات التي تأخذ صفة الضرورة بالنسبة لله، تأتي في الوقت الذي نتحدث عنه كحر مطلق ومطلق الحرية يعني عدم خضوعه للسببية، فهل في هذا الجمع بين الإطلاق الغير سببي، وبين القيودات الضرورية إلا تناقضاً منطقياً على مستوى قضية واحدة.. ونفس الأمر يواجهنا عندما ننتقل إلى قضايا أخرى ونربطها بقضية ثانية كقضية الحرية مثلاً... فعندما نقول على سبيل المثال: إن الله كلي الخير وهو بهذا يشكل مصدر الالتزام الخلقي فسنلحظ التناقض الواقع بين صفة الإلزام وصفة الحرية لأن كل إلزام أخلاقي هو منضبط بمعايير عقلانية، وهذا الإنضباط سيوقع اختلالاً حاداً مع كونه كامل الحرية.. وهكذا....

لا يقتصر الأمر عند مثل هذه القضايا، بل حتى قولنا " الله موجود" والتي عدت من القضايا التحليلية فإن برتراند راسل اعترض على هذه الحكم الذي وجد فيه خلطاً بين المدلول اللغوي، والمدلول المنطقي.. فمنطقياً إن دالة الوجود هي عين دالة الموضوع في القضية " الله " ولو سلمنا بصحة كونها ضرورة منطقية، فهي كذلك تمثل ضرورة انطولوجية فكيف نسمها بالسمتين في آن واحد... وهو أمرٌ يستدعي التناقض المنطقي..؟؟

واعتقد أن هذا التناقض المحكي عنه في القضية الأخيرة يسهل حله بالالتفات إلى مسألتين:

المسألة الأولى: ان الأمور العامة في مباحث الفلسفة العليا هي مما لا يخضع بسبب وضوحه وأوليته المفهومية لأي تمايز يستوجب ذكر حد لإيضاحه وبالتالي فإن كل ما يحمل عليه هو من باب الشرح الاسمي...

المسألة الثانية: لقد التفت الملا صدرا إلى مثل هذا الإشكال فتحدث عن أن مثل هذه القضايا يتم النظر إليها عبر حيثيتين: فتارة نلحظها بحيثية الحمل الشايع، وأخرى بحيثية الحمل الذاتي... وبالتالي فتعدد الصفة لضرورة الحمل هو من باب تعدد الحيثية وليس من باب الجمع بين المتناقضات...

ثم إن علينا الالتفات إلى أن النقاش الجاري لدحض القضية الدينية انما يود دحض الضرورة فيها، ثم دحض الاتساق، ثم إثبات التناقض وهذا فضلاً عن كونه يريد الوصول إلى القول بأن هذه القضايا ليست ذات معنى لأنها لا تغير في العالم الخارج عن الذهن أي شيء، وملاك صحة القضية كونها تحدث تغييراً في موقفنا من الخارج أن نقول بصدقها أو كذبها....

-فالأصل في التحقق من القضية إنما يعود للخارج- وهذه النتيجة كما هو ظاهر تنطلق من موقف سابق على القضية ومعالجتها المنطقية يعتمد نظرة فلسفية في مبناه... وهذا الموقف إما انه صادر من طبيعة تجريبية، والوضعية تعتبر أن الأحكام لا تخضع للملاحظة وحدها بل عليها أن تتشكل من فلسفة التجربة...

وإما أنها تعتمد قبلية فلسفية عقلية وهو عين ما تقول به القضايا الميتافيزقية وهذا ما التفت إليه " آير"[1] والذي غيّر موقفه الوضعاني وعاد ميتافيزيقيًا بعد ما استفاد من نقودات "برتراند راسل"[2] التي رتب عليها أن حتى مفاهيم الضرورة، والاتساق، والتناقض هي قضايا محورها مبدأ عدم التناقض واستحالته، وقضية التناقض مستحيل هي قضية تركيبية، مع انها ليست تجريبية وبالتالي فهي ميتافيزيقية شأنها في ذلك شأن مفاهيم الضرورة والاتساق...

وبذلك فإن أحكام الوضعية على القضايا الميتافيزيقية هي التي تنطوي على التناقض وعدم

---

[1] ألفرد آير من الو ضعيين الجدد استاذ للميتافيزيقا بجامعة أكسفورد من أهم كتبه "أسس المعرفة التجريبية" " التفكير والمعنى".

[2] فيلسوف وعالم منطق بريطاني ، طور منطق الاضافة وحسن لغة الرموز المنطقية.

الاتساق....

اما بعد هذا فإن الذي نحتاج فيه إلى نقاش مستفيض هو أن الاشتغال على القضية الدينية، وان اعتمدنا فيه علماً من خارج الدين كالمنطق فإن هذا العلم المنهجي انما يقدم لنا صورة التعامل مع القضية... أما مادة القضية فنحن ملزمون بالعودة فيها إلى نفس الدين كما يقدمها الدين نفسه وعليه فحينما نقول "الله كامل الخير، والارادة، والقدرة، والحرية، وغير ذلك... فعلينا التمييز بين الله في مرتبة الذات وهي مرتبة لا يحكى عنها.. وبين الله في مرتبة الأفعال وهي مرتبة إنما ننتزعها من القابل (أي من العالم)…. وعليه فكل هذه الضرورات والأحكام والقيود انما هي تنشأ من القابل (العالم) وليس منشؤها الذات حتى نفترض تناقضاً بينها وبين قولنا ان الله مطلق وكلي... وعليه فإن الخلل المنهجي الذي تمارسه التأويلية العلمانية فإنما يعود إلى روح الوصاية المستقرة في نسقيتها المعرفية التي تعتبر أن نتاج المعرفة المتولدة من خارج الدين هي الحاكمة على المعطيات الداخلية للدين...

وهذه القناعة ستنتج أحكاماً حول أشياء لا يتعرف الدين إليها حتى ولو أسمتها العلمانية بأنها دينية، فمقتضى المعرفة الدينية أن ندخل مادة الدين نفسها ولو بمنهج وآليات بحثية خارجدينية.. وهذا مالم يفعله أصحاب التأويلية العلمانية الذين أسقطوا كل النقاشات والإشكاليات الحاصلة في الإطار المعرفي الغربي حول اطلاقية مفهوم الحرية... على مبحث الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى.

ثم من جهة ثانية فإن دراسة الدين كظاهرة تفرض علينا ان نفرق بين الشيء (الدين) بنفسه، والشيء (الدين) كما يتبدى لنا، فلا يصح ان نتناول الدين وكأننا نقبض باسم العلمانية على تمام الحقيقة وكمالها... فالأحكام إنما تنبع من فهم الدين كما يتبدى لنا لا كما هو بنفسه.. وهذا الذي يتبدى لنا محكوم بتغايرات منشؤها قوانين وقبليات حاكمة على أفهامنا، لذا فإن الحكم السلبي على أنظمة القضايا الدينية انما ينعكس على طبيعة رؤيتنا للدين ولا يعني بالضرورة ان الدين أمرٌ سلبي...

ثم ان التناقضات وعدم صحة وصف القضية الدينية بالصدق والكذب، وبالتالي الحكم على أنها قضية غير صالحة لا معرفياً ولا منطقياً ولا عملياً.. إنما هو حكمٌ يرتكز على طبيعة

المعايير التي استندت إليها العلمانية التأويلية، والتي استقتها من الفلسفة التحليلية، والمنطق الوضعي..ثم أسقطتها كأحكام نهائية في معالجة الدين، في الوقت الذي تعتبره – أي الدين – ظاهرة عدائية للعلمانية ..وهذا ما جعل العامل النفسي محركاً لجملة من الاستنادات والمرجعيات والأحكام الرافضة لصلاحية الدين سواء على مستوى المعرفة العملية، او المعرفة العلمية حسب العلمانية .

وهذا هو عين الايديولوجيا النظرية التي تمارسها العلمانية التأويلية بمدارسها المتعددة ... وإطلاق صفة المعرفية على رؤية ما، لا يخرجها من ضيق افقها الدوغمائي، وأحادية أحكامها التفسيرية والتأويلية للظواهر والأشياء...

الثاني، ذهبت العلمانية التي تطلق على نفسها اسم المناضلة "إلى ان للمعرفة العملية مكونين

أساسين، المكون العلمي (التطبيقي والنظري) والمكون (المعياري) "[1].

واعتبرت ان المكون المعياري وهو أخلاقي بامتياز حاكم في مجال المعرفة العملية، وصفة كونه أخلاقياً لا يعني عدم التناسب المنطقي بينه وبين المعرفة العلمية التي تتخذ من التفسير والتنبؤ والوصف أغراضاً أساسية لها، فكون قضايا المعرفة العلمية ذات مدلول تجريبي لا يفصلها عن العلاقة المنطقية مع القضايا الأخلاقية – المعيارية في المعرفة العملية.. وذلك لوجود " سمة مشتركة بين القضايا العلمية، والقضايا الأخلاقية... هذه السمة المشتركة هي سمة اللاضرورة"[2].

وهذا ما سيسمح بإتمام التناسب بين القضايا العلمية والعملية بحسب النظرة العلمانية، كما وانه يظهر بحسب دعواهم الفارق مع الدين الذي يريد أن يبني معياره الأخلاقي ونظامه القيمي المحكوم باللاضرورة أصلاً على قضايا ميتافيزيقية ضرورية، والتناقض في الدين هو في كلامه عن سببية تولد علاقة بين شيئين لا مسانخة بينهما، هما الضرورة واللاضرورة المنطقية، واستحالة مثل هذه العلاقة تنبع من كون الارث المنطقي يفضي في حال كانت المقدمات

---

[1] ضاهر:" العلمانية"م.س، ص 125.

[2] ضاهر:" العلمانية"م.س،126.

ضرورية إلى تاليات ضرورية، فإذا كان المبحث الألوهي الذي نعبر عنه بقضايا ضرورية، وهـو يمثل المقدمات المولدة للتالي من القضايا الأخلاقية فينبغي أن يكون حسب الإرث المنطقي التالي ضروريٌ أيضاً..

وحيث إننا نعلم كون القضايا الأخلاقية في حركتها السلوكية لا يصح الحكـم عليهـا بالضرورة المنطقية بسبب طبيعتها المتغيرة فنستنتج أن كل كلام عن علاقة تولد أخلاقي من بحث ألوهي هو كلام محكوم بالتناقض المنطقي... إلا أن نثبت كون قضايا المبحث الألوهي هي غير ضرورية بالمعنى المنطقي...

وقبل ان نتبين هذا التقرير العلماني، من الضروري أن نسأل ما هو المقصـود بالمعيـار، والمعيار الأخير...

قد يقال أن المعيار هو المعطى الذي تقدمه التجربة في حقولها العلمية الطبيعية والنفسـية والتاريخية والاجتماعية، وقد يقال انه فعالية الناتج وهذه كلها معايير لكنها تشكل معايير تبني أو معايير مفاضلة، أما البحث عن المعيار الأخير، فهو بحث عن الغاية التي تكـون لهـا الاهميـة الاجتماعية القصوى التي يفترض ان نقيم على اساسها كل الغايات الاخرى بحيث تكون تلـك الغايات مجرد وسائل لتحقيقها.. وبالتالي فبما أن المعرفة الاجتماعية والسياسية والتاريخية هـي وسائل لتحقيق تلك الغاية الكامنة والمطلقة فتكون المعرفة العلمية من المكونات الأساسية للمعرفة العملية..[1].

وهنا ابتدأ الافتراق بين اتجاه علماني وضع المعرفة العلمية كمكون أوحد للمعرفة العملية، واتجاه آخر اعتبر ان اعادة المعيار الأخلاقي للمعرفة العلمية هو تجريد لها عن خصوصياتها، وعليه فقد كانت المعرفة العلمية واحداً من المكونات ليس إلا.... وقد وقع أصحاب هـذا الاتجـاه بالتشظي المهول بين ما هو " كائن"، وما ينبغي أن يكون" على المستوى المعرفي اذ بتحليلهم هذا قد وصلوا إلى وجود تناقض منطقي أيضاً بين النحوين من المعرفة وذلك هروبـاً مـن الاتجـاه العلماني الأول الذي كانت نتيجته إعدام الإنسان في اعمق وجوده النفسي والوجداني وتحويلـه

---

[1] ضاهر:" العلمانية"م.س، 119- 120.

إلى مجرد شيء من الأشياء التراكمية في عالم الطبيعة المتصرمة.. أو مجرد آن من الآنات المسحوقة تحت وطأة سرعة حركة الزمن العدمية..

وما هذا الهروب إلا للحفاظ على انسانية الانسان كمركز للوجود... وهم بذلك عادوا لتأكيد جملة من أطياف الإطلاق والتجرد.. والتشبث بمجموعة من الثوابت والضرورات التي سوغوها بعبارة واحدة مفادها ان الضرورة تبقى ضرورة حتى يثبت العكس..

وهنا تبرز أمامنا ثلاثة أسئلة...

السؤال الأول: هل يكفي مثل هذا القيد لحل المشكلة؟ أو إنه سيضع العلمانية التأويلية أمام مشكلة أكبر؟

السؤال الثاني: هل الضرورة المنطقية وحدها، هي التي تشكل حقل الارتباط بين الأنواع والقضايا؟...

السؤال الثالث: هل تخلو المعرفة الدينية من قيد "حتى يثبت العكس"؟ أو بمعنى آخر هل الثابت في القضايا الدينية هو من باب الضرورات المنطقية الحادة؟

بصدد السؤال الأول فإن وضع القيد قد يعفي التأويلية العلمانية من محذورين:

أولهما: محذور التناقض المنطقي في حال تحدثنا عن علاقة بين المعرفة العملية التجريدية، والمعرفة العلمية، علماً بأن أصحاب هذه التأويلية ألجأهم الهروب من أصل الارتباط للحديث عن كون المعرفة العلمية مكون من مكونات المعرفة العملية.. وهذا بحسب التدقيق المنطقي مجرد فذلكةٍ لغوية لا طائل منها اذ لم يقدموا لنا كيف يمكن أن يحلوا إشكالاتهم المنطقية عند اقتران ما هو مجرد مع ما هو معطى في بناء حقل معرفي واحد او متناسب؟. هذا علماً أنه لم يكن هناك من داع لمثل ذاك الهروب لأن القيد أخرج القضايا العلمية والأخلاقية من دائرة الضرورة المنطقية.وجعلها ضمن دائرة اللازم، وهذا ما سيسمح لهم ولكل من يتحدث عن اللزوم الضروري في القضية ان يجد سر التوالد والتناسب بين المعارف والعلوم.

ثانيهما: الحفاظ على ثوابت من مثل: مركزية الإنسان / أهمية الأخلاق/ رفض التناقض / وغيرها... من حيثيات تشكل برأي التأويلية العلمانية مسوغات حاسمة في تشكيل

سمات العلمنة.. وهذا وان كان فيه رفع لمحذور الوقوع في اسر مستلزمات الأخلاق الطبيعانية العدمية.. إلا أنه ارتكاس نحو الميتافيزيقا ولو بلونها المنطقي والأخلاقي..

أما بصدد السؤال الثاني: فلقد قدمت الضوابط المعرفية جملة من حقول الارتباط بين القضايا والمعارف والعلوم تتجاوز حدود عدم التناقض المنطقي بين القضايا، وضيق افق ما يظهر لنا للوهلة الأولى من عدم تناسب بين نوع من القضايا، ونوع آخر...

وقد أثارت المنهجيات المعرفية بهذا الصدد جملة من مستويات الارتباط:

أولها: الارتباط التوليدي وهو الذي تحدثت عنه التأويلية العلمانية.

ثانيها: الارتباط المنهجي وهو ارتباط في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت.. وبالتالي فإن مثل هذا الترابط سيفتح الباب واسعاً أمام التأثيرات المتبادلة بين العلوم، ولو بحدود الممكن..

وهو على الرغم من كونه ارتباطاً غير قياسي/ منطقي.. ولا هو ارتباط بين محتوى القضايا.. إلا أنه وبسبب منهجيته المعرفية فإنه يشكل نحواً من الارتباط المنطقي اللازم..

ثالثها: الارتباط على مستوى الرؤية المعرفية الواحدة.

رابعها: الارتباط على اساس الغاية في رفع التناقض المحتمل.

خامسها: الارتباط الحواري اذ حتى بين الأمور التي لا ارتباط بينها هناك علاقة حوارية قادرة على توليد السؤال والإجابات المنشئة لمسائل وقضايا جديدة في حاضنة العلم والمعرفة..[1]

وبذلك فإننا مضطرون للقول ان التأويلية العلمانية كانت قاصرة معرفياً عن بسط أنواع ومستويات الارتباط المعرفي لتقديم نموذج معرفي مؤهل ليشكل قاعدة انطلاق حيوي لحركة الفكر والفلسفة وناظم القيم والممارسة.

وهذا القصور هو الذي جعلها التباسية أحادية النظرة تارة وأحادية التفسير أخرى وأحادية الموقف في أكثر الأحيان بل إن مثل هذا القصور المعرفي أو إن شئت فقل الاقتصار

---

[1] انظر مقدمة كتاب" القبض والبسط في الشريعة" لعبد الكريم سروش، نقله إلى العربية دلال عباس، دار الجديد، بيروت، 2002.

المعرفي على ما يفيد ويضمن تسويغ العلمانية وحدها دون الدين هو ما سبب إخراجهـا عنـد الكثيرين عن كونها ممارسة معرفية، إلى اعتبارها نهجاً ايديولوجياً أو ان شئت فقل انها الملمـح الايديولوجي للغرب..

أخيراً فبصدد السؤال الثالث:

علينا أن نفرق بين النص الديني كأصل وقاعدة للتفكير الديني، وبين التفكير الديني بنظمه وعلومه ومعارفه كحصيلة للعلاقة البشرية بذاك الأصل والقاعدة، فطبيعة فهمنا مثلاً للقضـايا الألوهية وطريقة تعبيرنا عنها شيء يدخل ضمن اطار مفاهيمنا ولا يمس أصل الـذات الإلهيـة وملاكات الفعل الإلهي أو الأمر الإلهي...

وبالتالي فإن الحكم على القضية الدينية بأنها ثابتة ثبوتاً ضرورياً (بمعنى الضرورة المنطقية) هو حكمٌ على نحو من الفهم الذي يعتمد القياس المنطقي كحد ونظام تعبير وهو وجهٌ من وجوه التعبير والمعرفة ليس إلا، لذا فقد وجدنا ان السيد الشهيد محمد باقر الصدر قد اعتبر ان قضـايا مثل هذا القياس محكومة ببدايات ضرورية والا وقعنا أسرى لمراجعات واحالات لا نهائيـة... وطبيعة هذه البدايات انها أولية غير مستدلة والكلام إلى هنا هو طبيعي جداً إلا أن الذي أضافه السيد الشهيد هو قوله:"اذا كان لا بد للمعرفة من بداية، وكانت هذه البداية تمثل معرفة أوليـة غير مستدلة فليس من الضروري دائماً ان تكون هذه المعرفة يقينية، بل قد تكون احتمالية" [1].

ويصور المعرفة الأولية الاحتمالية بمجالين:

أ- مجال الخبرة الحسية قد تقوى وتضعف المعرفة فيه بحسب ما يتبدى لحواسنا من أمور.

ب- " بمجال القضايا العقلية الأولية التي يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها ثبوتاً مباشراً بدون تدخل الحد الأوسط، فإن هذه القضايا هي أساس كل الاستدلالات القياسية، لأن كـل استدلال قياسي يثبت الحد الأكبر للأصغر بتدخل الأوسط، وتنتهي الاستدلالات القياسية جميعاً إلى حد يثبت الآخر بدون توسط حد ثالث وهذه القضايا لا يمكن إثباتها باستنباط واسـتدلال عقلي وإنما تدرك إدراكا عقلياً مباشراً ، وهذا الإدراك العقلي المباشر لها –كما يمكن ان يكـون

---

[1] الصدر، محمد باقر :" الأسس المنطقية للاستقراء" دار التعارف، بيروت، 1982، ص 466.

متمثلاً في أعلى درجة من درجات التصديق التي تمثل اليقين، كذلك قد يتمثل في درجات اقـــل من ذلك.

وما دامت بعض المعارف الأولية بالامكان ان تحصل بقيم احتمالية في البدايـــة، فمـــن الممكن تنمية هذه القيم الاحتمالية وفقاً لنظرية الاحتمال، فكلما وجدت احتمالات تتضـــمن تلك المعرفة الأولية المحتملة، ازدادت قيمتها الاحتمالية".

وهكذا فقد نقل السيد الشهيد حالة الانفصام بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية بســـبب ما يطلق عليه اسم التناسب والتناسق المنطقي إلى حالة من الانسجام بحسب مبـــدأ الانطـــلاق المعرفي لكليهما وبإضافة صيغة الاحتمال بين القضايا الإلهية والقضايا الأخلاقية، بل انه قد حسم معرفياً دعوى التأويلية العلمانية من ان الدين يعجز عن ان يوحّد منطقيـــاً العلاقـــة التوليديـــة للأخلاق والسلوك عن العقائديات الإلهية المتثبتة والشـــارحة لوجـــود الله وصـــفاته وأفعالـــه ومقاصده.. ليذهب (رضوان الله عليه) ابعد من ذلك بكثير حينما يعتبر أن القيمة الاحتماليـــة ومفادات الظن واليقين في المعرفة العلمية والمعرفة الدينية واحدة.. وان نفي قاعدة المعرفة الدينية بأولياها المحتملة سيساوي نسفاً لكل قاعدة معرفية علمية..

وذلك لأن الحقيقة تشير " ان الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاســـتدلال علـــى إثبات الصانع المدبر للعالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال كأي استدلال علمي آخر-استقرائي بطبيعته-.. فالإنسان أمام أمرين: فهو امـــا ان يرفض الاستدلال العلمي ككل واما ان يقبل الاستدلال العلمي، ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة لأن العلم والإيمان مرتبطان في اساسها المنطقي الاستقرائي.. وقد يكون هذا هو السبب الذي أدى بالقـــرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال من بـــين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للدليل علـــى إثبات الصنع" [1].

---

[1] الصدر: " الأسس ..."م.س، ص 469.

وهكذا ندرك ان التمدد في حركة التفكر والمعرفة الدينية لمعالجة الأمور بطريقة تخرج من دائرة الاسقاطات الحادة هي الجديرة سواء في الساحة العلمانية أو الكلامية واللاهوتية بإخراجنا من مآزق التشنج والتناقض، وبالتالي علينا ان ندرك ان المعرفة كما المصلحة تقضيان بأن الاقتصار على ايديولوجيا التأويلية العلمانية للدين، كما أفكار الجمود الديني السكوني ستبقى تشكل عائقاً يحول دون التوسع في التعرف على مساحات تجلي الحقيقة والمعطيات الواقعية..

واليوم بات المطلوب ان نتمعن في المدركات المعرفية المتعاونة مع كل فكرة دون الاقتصار عليها لنحاكي النص والقاعدة الدينية في مناخاتها الداخلية، وفي معطياتها الأولية لتشكل منبع الالهام في السؤال ومنبع الثراء في الاجابة..

وهذا ما لا يمكن ان نتوفر عليه إلا اذا اعدنا قراءتنا لطبيعة الرؤية التي نحملها -من أي طرف أو انتماء كنا- بعقل نقدي استكشافي منهجي يتنظر الأمور ليولد السؤال فينتج المعرفة....

المصادر والمراجع

1- ألمسيري، عبد الوهاب في كتابه:" العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

2- العظمة، نذير:" العلمانية من منظور مختلف" مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992.

3- سروش، عبد الكريم" القبض والبسط في الشريعة"، نقله إلى العربية دلال عباس، دار الجديد، بيروت، 2002.

4- الصدر، محمد باقر:" الأسس المنطقية للاستقراء" دار التعارف، بيروت، 1982.

الفصل الرابع

العقل
في جدلياته

العقل في جدلياته

يحمل المبحث المعرفي في الأدبيات الإسلامية نقاشاً ووجهات نظر متعددة وثرية تتعلـــق بمصدر تلك المعرفة وحركتها...

وللعقل كما للشهود موقع خاص في مجمل هذه النقاشات وتفاصيلها، ونحـــن في هـــذه الورقة المتعلقة بجدلية العقل والشهود، لا نريد الرصد التاريخي لتلك النقاشات، كما لا نريـــد توصيف حركتها، بقدر ما نريد استثارة بعض الأسئلة والأفكار المتعلقة بالموضوع....

وبالتالي فانا سنعمد بداية إلى التعرف على المصطلحين كمدخل لاستكشـــاف شـــبكة العلاقة الجدلية بينهما، وان بمعنى خاص، لمعنى ومفهوم الجدلية، لنرى بعد ذلك ما هي النتـــائج التي يمكن ان تسفر عنها تلك العلاقة من حيث المستلزمات المعرفيـــة وعليـــه ســـنقوم بعـــدة خطوات...

تحديد معنى العقل

علينا أن نؤكد هنا أن العلماء قد اختلفوا اختلافاً حاداً في تعريف حد العقل وحقيقته.. فلقد قيل انه: "جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله انا، وقيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة امر مغاير للنفس الناطقة، وان الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين إلى القاطع، وقيل العقل والنفس والذهن واحد الا الها سميت عقلاً لكونها مدركة وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك، كما جاء ان " العقل ما يعقل به حقائق الاشياء"[1].

أما المحاسبي (243هـ) فقد اعتبر "العقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده"[2]... لا يعرف الا بفاعله في القلب والجوارح، لا يقدر احد ان يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله... وبمورد آخر عبر قائلاً " والمعرفة عنه تكون[3] ثم ان " الفهم والبيان يسمى عقلاً ، لأنه عن العقل كان"[4].

وقد أعطاه المحاسبي بعد "البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة، في الدنيا والآخرة ، ومنه العقل عن الله" إلى ان يشير "الحجة حجتان عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما العلة".

هذا وقد سعى أبو حامد الغزالي إلى تقسيم معاني العقل معتبراً ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان....

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية...

الثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

---

[1] الجرجاني،محمد بن علي، "التعريفات" دار السرور،د.ن،د.ت، بيروت ص 65

[2] المحاسبي، الحارث "شرف العقل وماهيته"تحقيق مصطفى عبد القادر عطا" دار الكتب العلمية، بيروت، ص19.

[3] م.ن، ص 20.

[4] م.ن، ص 24.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال...

الرابع: ان تنتهي قوة تلك الغريزة إلى ان يعرف عواقب الامور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقمعها...

فالأولان بالطبع والاخيران بالاكتساب، ولذلك ورد مما ينسب إلى الإمام علي (عليه السلام):

رأيت العقـــل عقلين فمطبوع ومسموع

ولا ينفع مســـموع اذا لم يكن مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

إلى ان ينتهي الغزالي بالقول " انا نريد بالعقل : ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهـــي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى ادرك بها حقائق الامور"[1].

فمن الحديث عن العقل باعتباره جوهراً بسيطاً إلى كونه ملكة فغريزة معرفة، فمعيار تمييـــز بين الحق والباطل، فمستعبر بالحال لمعرفة السلوك المناسب للمآل، على نهج من الإيمان واليقين..

إلى ان جاء بعد ذلك ابن عربي ليعتبر ان اول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى العقل الاول. وان له "ثلاثمائة وستون وجهاً ونسبة من حيث هو عقل. فأعطى للعقل معنى وجودياً بحتاً تصله بما هو عقل مع ما يرتبط به من نسب ووجوه متعددة..

كما ان الجيلي اعتبر في معرض حديثه عن العقل الاول انه " هو محل لشكل العلم الإلهي في الوجود لأنه القلم الاعلى ثم ينـــزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو اجمال اللوح واللوح تفصيله والعقل الاول هو الإمام المبين"[2].

هذا واعتبر التهانوي ان هنا " عقل الكل" ينبع من العقل الاول " وبالجملة فالعقل الكل هو العاقلة أي المدركة النورية التي تظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول"[3].

ولعل هذا البعد الانطولوجي في الحديث عن ماهية العقل بلغ اقصاه عند الاسماعيلية الذين اعتبروا ان النفس اذا كانت علة الهيولى فإن " النفس اول معلول العقل، والعقل اول معلول الباري

---

[1] الغزالي، ابو حامد، "احياء علوم الدين" دار الارقم، ط 1 ،1998، ص 128 -132.

[2] الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت، 1981، ص814.

[3] ابو خزام، انور، "معجم اصطلاحات الصوفية" مكتبة لبنان، بيروت، 1993، ص 127 - 128.

تعالى، وان الباري تعالى على كل موجود ومبدعه ومتقنه ومتمه ومكمله على النظـــام والترتيـــب الاشرف فالاشرف وترتيب الموجودات عنه كترتيب العدد عن الواحد الذي قبل الاثنين.."[1]

ثم يجيء في رسائل اخوان الصفا " اعلم ان علة وجود العقل هو وجود الباري عز وجـــل وفيضه الذي فاض منه وعلة بقاء العقل هو امداد الباري عز وجل له بالوجود والفيض الذي فاض اولاً وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك الفيض والفضائل واستمداده من الباري تعالى، وعلة كمال العقل هي افاضة ذلك الفيض والفضائل على النفس بما استفاده من الباري عز وجل"[2].

وهكذا يأخذ العقل منحى غيبياً اذ به كان عالم الخلق فهو المتولد الاول عن الباري سبحانه وهو توسط الفيض بتمامه وكماله وغائياته الوجودية.

وهذا ما لقي عند بعض الحكماء بعضاً من الموافقة، اذ في الوقت الذي قدم فيه العقل كآلة ومنطق وحدود للتصورات والقضايا والمفاهيم، قدم ايضاً باعتباره علماً ومعرفة ايجادية تشتغل بـــه النفس لترسم ابعاد الحقائق بل ولتولد الحقائق أيضاً.. " حيث ان العقل بالفعل عين المعقول، بـــل العقل كل الاشياء، فمتى كان وجود العقل بالقوة كان معقوله أيضاً بالقوة، وكلما كانت القـــوة العاقلة اشد فعلية، كانت معقولاتها أشد تحصلاً واوكد وجوداً"[3].

إلى ان يصير العقل عقلاً بالفعل فعقلاً مستفاداً، وهو بسبب عـــود الـــنفس"إلى المبـــدأ الوهاب، واتصالها كرة بعد أولى، ولا يخفى أن العقل المستفاد "هو بعينه العقـــل بالفعـــل، اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال، وسمي به لاستفادة النفس اياه مما فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود وصورته، كما أن العقل الفعال كمـــال عالم البدو وغايته، فإن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسية هي خلقـــه الإنسان، وغاية خلقه الإنسان العقل المستفاد؛ أي المشاهدة للعقليات والاتصال بالملأ الأعلى"[4].

وبهذا فقد تم تقديم العقل كحركة للنفس في معرفة وتعقل ذاتها المفاضة من عند الله بل هو الفيض والاياب إلى المصدر الذي يتحد المعقول بحيث تصبح الحركة المتعلقة عقلاً والموضوع المعاين

---

[1] اخوان الصفا،رسائل دار صادر بيروت ،د.ت، المجلد 3، ص 184- 185.

[2] م.ن، نفس للمعطيات .

[3] الشيرازي، صدر الدين،" مفاتيح الغيب"، موسسة مطالعات وتحقيقات فيرهنكي، طهران، ط1، 1363هـــ.ش، ج1،ص 604.

[4] م.ن، ج2.

بحقيقته عقلاً كذلك..

وهكذا فسياق هذا التتابع لمعنى العقل يضعنا أمام اتجاهين رئيسيين في فهمه:

الاتجـاه الاول: هو الذي تعاطى مع العقل كآلة أو منهج لاستكشاف شبكة النسـب والعلاقة بين الحقائق والأشياء بعد درك حدودها، وتكوين التصور المناسب لها، والذي يشـكل عالم المعقولات الماهوية والفلسفية والمنطقية.

وهو نحو من الفهم للعقل بحسب وظائفه المهتمة بهيئة الحقائق.. ولعل هذا النحو هو الذي اطلق عليه اسم "شغل الباحثين" وهو الذي عدّ "غاية درجات العامة"[1] ونهاية ما يرتقي اليه العباد من أهل الظاهر"[2] اذا استطاع المشتغل به أن يصل إلى درجة اليقين، وقد قال بعض أهل السلوك: "انه الحد الفاصل بين الخاصة والعامة، فهو أول خطوة من خطوات الخاصة"[3].

الا انه وإن كان القلب بمنـزلة البصر للنفس، فإن نتائجه المتولدة عنه هي"الفكريـات"، " الفكر إنما يكون بالعقل، والعقل لا يدرك إلا متعيناً مثله، فلا يهتدي إلى التوحيد لإثباته الرسـوم، والتوحيد لا يكون الا بفنائها واستهلاك الكل في عين الأحدية، وانتفاء الحدوث في القدم كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَ وَجْهَهُ﴾[4]، وهو أمر يعجز عنه العقل ولا ينجي منه – أي من بحـر الجحود – الا نور الاعتصام بضياء الكشف."[5]

وأعتقد أن هذه الحدود التي وضعت للعقل، إنما وضعت لهذه الأبعاد الوظيفية المطروحة لـه في الثقافات اليونانية بشكل خاص، أو بعض الثقافات الوافدة عموماً...

الاتجـاه الثـاني: وهو الذي تعامل مع العقل باعتباره فعالية انسانية تصدر عن النفس الناطقة "وللنفس درجات من التجرد، كالتجرد البرزخي وهو تجردها في مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الاتم الذي هو فوق التجرد العقلي، ومعنى كونها فوق التجرد ان ليس لهـا حـد تقف اليه ومقام تنتهي عنده؛ أي ليس لها وحدة عددية بل وحدة حقة حقيقية ظلية."[6]

---

[1] القاشاني، كمال الدين، "شرح منازل السائرين" ، دار المجتبى، بيروت، 1995، ص 158.

[2] م.ن، نفس المعطيات.

[3] م.ن، نفس المعطيات.

[4] القصص 89

[5] ن.م ص 43.

[6] آملي حسن، حسن زاده، " سرح العيون" مؤسسة انتشارات امير كبير، تهران، 1371، ص 20 .

فهناك إذن، وحدة حقيقية لا ينفصل فيها العقل عن النفس بمراتبها... الا ان ذلك لا يمنع من تسمية بعض تصرفات النفس الواحدة بالوحدة الظلية التي لا تعداد فيها، من باب الإشارة التبيانية أو الاصطلاحية لبعض موارد حركاتها والتي منها العقل، والذي يكون المراد منه في هذا الجانب "البرهان النظري بترتيب المقدمات والاشكال القياسية والاقوال الشارحة"[1].

وعليه يمكن تصوره كامتداد لحركة النفس في تعقلها يتجاوز الحدود المصطلح عليه عادة، خاصة اذا وجدنا مسوغات نظرية وتداولية لمثل هذا التوسع، والذي يمكن أن نعبر عنه بالتعقل...

بل يصبح الامر اكثر الحاحاً اذا وجدنا في مجال النص الاسلامي ما يشير إلى العقل من خلال الصيغ الفعلية..

ولقد اعتبر اصحاب هذا الاتجاه ان تصوير العقل كجوهر مستقل سوف يوقعنا في نزعة تشييئية وتجزيئية، "تشييئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات، مثل، (التحيز)، والتشخص)، و(الاستقلال)، و(التحدد بالهوية)، و(اكتساب الصفات والأفعال).

وتجزيئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً لماهية الإنسان، كالعمل والتجربة مثلاً."[2]

وقد سعى أصحاب هذا الاتجاه لتدعيم نظرتهم، تارة بكشف موارد الاضطراب الذي حصل في تحديد معنى العقل والذي استنتجوا من خلاله عدم صلاحية كل دخيل اصطلاحي يقوّم العقل بمعنى "الجوهر"، واعتبروا أن هذا التحديد هو من هفوات ابن رشد ومن سبقه من الفلاسفة، معتمدين بذلك على محاججة ابن تيمية الذي اعتبر العقل صفة، وهو " الذي يسمى عرضاً قائماً بالعاقل" مع ان كلمة عرض هي ككلمة جوهر إنما دخلت من بوابة الثقافات الوافدة.

وقد رتبوا على هذه القناعة جملة من وظائف العقل مثل:

أ- صورة الربط، بمعنى ان العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

ب- صورة الكف، بمعنى ان العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضرّ به من النزعات

---

[1] ن. م ص 25

[2] عبد الرحمن، طه:" العمل الديني وتجديد العقل"،المركز الثقافي العربي، الدرا رالبيضاء، 1997، ص 18.

والشهوات والاهواء.

ج- صورة الضبط، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل اليه حتى لا ينفلت منه"[1].

وهي وظائف يضاف اليها غيرها مما لم يمنع أحد من علماء المسلمين نسبتها للعقل وللعاقل..

كما عملوا لتدعيم نظرتهم تارة أخرى بالعودة إلى النصوص القرآنية وهي آيات قد وردت فيها مادة عقل اما بصيغة فعل المضارع على سبيل الاستفهام ﴿ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ ﴾[2] أو التقرير ﴿ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[3] أو النفي ﴿ لاَ يَعْقِلُونَ ﴾[4] إلى غير ذلك.

دون أن يجروا نقاشاً في نقطتين:

الأولى: ان الفعل وصيغته انما يدل على حدث في زمن وقع أو يقع في " الآن" غير القار، وهو بذلك يحدث عبرة أو يقظة أو ثقافة حتى إذا ما استقرت وثبتت في مصدرها كانت عقلا أو فؤاداً أو لباً أو قلباً..

من هنا عاب سبحانه في سورة الحج على قوم، قائلاً: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾[5]

الثانية: إن ذكر العقل كمصدر لفعل التعقل قد ورد كثيراً في الروايات والأحاديث على تنوع اهتماماتها العبادية أو الاخلاقية أو السلوكية أو المعرفية، بحيث انه اسمي بأول ما خلق الله "العقل"...

فهل يمكن البحث في شأن إسلامي معرفي أو علمي خارج دائرة العلاقة بين القرآن والسنة بما هي — السنة- شارحة للآيات؟!

على أي حال، فإن الاستغراق في مثل هذه النقاشات وان كان قد فتح أمامنا الكثير. الا ان الاقتصار في البحث اليوم على الكشف عن ماهية أمر العقل، أمر لا يقع في سلم الأولويات المعرفية

---

[1] عبد الرحمن م.س ص 19

[2] البقرة 44

[3] البقرة 164

[4] البقرة 170

[5] الحج 46.

والعلمية اذا ما قيس الأمر بالتعرف إلى العقل في حركته وأدواره وشبكة الروابط التي يقيمها في مجالات الإدراك الإنساني على كل تشعباته.. ونحن نفضل هنا التعامل مع العقل بما هو حكمة وبصيرة..

والحكمة اسم لإحكام وضع الشيء في موضعه؛ أي عبارة عن اتقان العلم بحقايق الأشياء، وأحوالها، وخواصها، واوصافها الظاهرة والباطنة، ومصالحها، ومفاسدها ومعرفة ارتباط المسببات بأسبابها، وتعليق كل حال منها بأوقاتها التي قدر فيها، وقرن بها، واتقان الصفة بتطبيقها على العلم بها"[1].

أما البصيرة، فهي نور العقل المنور بنور القدس المؤيد بتأييد هداية الحق، وهي نهاية مراتب العقل في الإدراك، وتسمى القوة القدسية أي ان تبلغ في الاستدلال على المطالب العلمية إلى الحقايق التي لا تدرك الا بنور البصيرة، وهي للقلب بمنزلة البصر للعين، وقد تطلق البصيرة على الحجج والبينات التي تدرك بالبصيرة اطلاقاً لاسم السبب على المسبب قال الله تعالى: ﴿ هَـٰذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ﴾[2،3].

ومثل هذا المعنى للعقل هو الذي ورد في نصوص الكتاب الحكيم بألفاظ: اللب، الفكر، الحلم، النهى، الحجى وغير ذلك، بل هو المعنى الذي يصير فيه العقل بصيرة القلب حتى إذا ما اندمجا دخل العقل دائرة الأثر والعمل؛ لأن القلب موقع الإيمان كما النفاق والكفر، وموقع المحبة كما العداوة والبغضاء، وموقع النية واستعداد العمل، ومحلى الخواطر والفيض والكشف، حتى إذا ما كان العقل بصيرته كانت البصيرة العاقلة نوراً من فيض الله يقذفه في قلب من يشاء.

الخطوة الثانية: وهي تلك المتعلقة بأفق حركة العقل الشهودي إذ بعد يأس العقل النظري بحدوده وتصديقاته المكتشفة لشبكة العلاقة بين الحقائق والاشياء، عن الاشتغال بنفس ما اعتاد الاشتغال به، حين ولوج ذوات الحقائق اكتشف حاجته إلى القلب كمركز للإيمان، ليستكمل رحلة سيره الإدراكي، "فللعقل نور يدرك به أمور مخصوصة، وللإيمان نور يدرك به كل شيء ما لم يقم مانع، فبنور العقل تصل إلى معرفة الالوهة، وما يجب لها ويستحيل وما يجوز منها فلا يستحيل

---

[1] القاشاني" شرح منازل السائرين"، م. س، ص 185.
[2] جاثية 20.
[3] ن م، ص، 186

ولا يجب، وبنور الايمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت"[1]. فالعقل بحركته الاولى يلج إدراك الضرورات المفاهيمية كالألوهة، ويحمل سلطة تحديد الواجب من الممكن والمستحيل، وبنفس هذه الحركة يدرك استحالة الدخول إلى معرفة ذات الحقائق دون الانقياد لنور الإيمان...

وهنا تبدأ عنده رحلة اليقظة نحو عالم جديد من المعرفة، هي المعرفة الذوقية أو الشهودية أو الكشفية..ويعتقد بعض أهل المعرفة أن " أكثر أهل العلم لا تجاوزون عن طور الفكر. والآحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحدي منهم له القوة القدسية"[2].

فكيف يمكن التعرف إلى هذه المراحل من حركة التعقل الانساني؟ إنها وبلا شك مما أشار إليه القرآن الكريم بقوله سبحانه تختص ﴿ **عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً**﴾[3] وقال تعالى: ﴿ **وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ**﴾[4]، وقال: ﴿ **إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً** ﴾[5]، وقال: ﴿**وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ** ﴾[6]، والعلم هنا قسمه عرفاء المسلمين إلى اقسام:

- علم العقل، وهو كل علم يحصل إما ضرورة أو عبر دليل، ويصح فيه القول انه إما صحيح أو فاسد.
- علم الأحوال وسبيله الذوق، و" الذوق أول درجات شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتوالية"[7]. وهذه العلوم لا يمكن لعاقل أن يحدها ولا تكون معرفتها دليلاً بحسب ما أفاد ابن عربي..
- عالم الأسرار، "وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع فيختص به النبي والولي، وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الاول.. لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا .

---

[1] ابن عربي:" الفتوحات المكية" ج1، دار الفكر، بيروت،1994، ج1، ص 189.

[2] آملي، "سرح العيون"، م.س، ص 30.

[3] الكهف 65.

[4] البقرة 282.

[5] الانفال 29.

[6] الحديد 28.

[7] القاشاني:" اصطلاحات الصوفية" دار الحكمة، دمشق، 1995، ص 33

والنوع الآخر على ضربين: ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار، وهي التي يدخلها الصدق والكذب، الا أن يكون الخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله"[1] .

فهذا النحو من العلم وإن تجاوز طور العقل، إلا انه على أنواع كل منها له نحو ارتباط وعلاقة ضرورية مع العقل وطوره الخاص...

لذلك عدّ ابن عربي أن: "للعقل ثلاثمائة وستين وجهاً يقابل كل وجه من جناب الحق العزيز ثلاثمائة وستين وجهاً، يمده كل وجه منها بعلم لا يعطيه الوجه الآخر، فإذا ضربت وجوه العقل في وجوه الاخذ، فالخارج من ذلك هي العلوم التي للعقل المسطرة في اللوح المحفوظ الذي هو النفس"

ثم اذا كان العقل قادراً على استنباش خفايا عالم الوجود على تعدادها، وتعداد صنوفها، فإن العلم الذي هو مدار اهتمام العقل الديني في جدلياته انما يختص بمحور يتركز على معرفة الله سبحانه، والعلاقة معه جل شأنه..

وهو محور يتوزع على سبع مسائل من عرفها لم يصعب عليه شيء من علم الحقائق، وهي معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجليات، ومعرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع، ومعرفة كمال الوجود ونقصه، ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والادوية"[2].

أما نوعية الأدلة التي يستند إليها في هذه المسائل فهي: " أدلة سمعية وعقلية، وإذا حكمنا على أمر بحكم ما، فلا شك فيه أنه على ذلكم الحكم، وإذا كان الأمر على ما قلناه فيأخذ المتأهب عقيدته من القرآن العزيز وهو بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول"[3].

إلا ان هذا الاعتبار للعقل ودليليته، إنما هو من باب الثقة به لكشفه عن وجوه الحقائق الخارجية.. لذا فما يشكك فيه إنما هو نتائج العقل، لا أصل قابليته، ولنفس السبب الموجب للثقة

---

[1] ابن عربي: "الفتوحات.."، ج1، س 169.

[2] م. ن.، نفس المعطيات.

[3] م. ن.، ج1، ص 170.

بالعقل كانت الثقة بالشهود، وهذا ما عبّر عنه محيي الدين بن عربي اذ يقول: "إن كل ما يستقل العقل بإدراكه عندنا يمكن ان يتقدم العلم به على شهوده، وذات الحق تعالى بائنة عن هذا الحكم، فإن شهودها يتقدم على العلم بها، بل تشهد ولا تعلم، كما ان الألوهة تعلم ولا تشهد، والذات تقابلها.

وكم من عاقل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء النظار يقول انه حصل على معرفة الذات من حيث النظر والفكر، وهو غالط في ذلك، وذلك لأنه متردد بفكره بين السلب والاثبات، فالاثبات راجع إليه، فإن ما اثبت للحق الناظر ما هو الا الناظر عليه من كونه عالماً قادراً مريداً إلى جميع الأسماء. والسلب راجع إلى العدم والنفي لا يكون صفة ذاتية؛ لأن الصفات الذاتية للموجودات إنما هي ثبوتية، فما حصل لهذا المفكر المتردد بين الاثبات والسلب من العلم بالله شيء"[1] فغاية ما يقوم به عقل اصحاب النظر هو ابتداع الحدود والقضايا وهي تقوم على جملة من التعابير والاطر التي لا يمكن للعقل ان يتحرك في دائرته النظرية الا من خلالها أسلوبها وإثباتاتها وهو ما يؤسس لفهم الالوهة كمفهوم تتعلق به احكام هي من هذه الجهة لا من جهة إدراك عين الذات التي لفرط ظهورها اختفت عن التمايزات والتصورات والحدود...

عليه يمكن اعتبار ان الذات هي الوجود الذي لا يتغير، وان كان كل كلام عنها قابل بحسب اللحاظ للتغير ذلك ان "كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخلع والسلخ والجوهر، والقسمة في الصورة لا في الجوهر"..

فإذا صح مثل هذا الكلام على ما في العلم، فحري أن يكون الأمر أشرف وأعلى فيما يتعلق بمبدئه..

ومثل هذا التقرير يمكن أن يفيدنا أن العلم على الحقيقة هو ذاك الموصول بالثابت والهوية التامة، من هنا كان العلم الذي يمن به المولى سبحانه على خلقه "العلم اللدنّي" علماً تاماً بيّناً لا يحتاج إلى حركة أو نسب أو إضافات، وان كان لا بد للأهلية في تلقيه من كل ذلك، ونرى أن نطلق على مستلزمات حصول الأهلية اسم المعرفة بدل اسم العلم، ومن المعرفة ما هو مكتسب ومنه ما هو حدسي وذوقي وشهودي؛ لأن الملاك في عدّ الإدراك معرفة هو تطلبه الجهد لتحصيله

---

[1] ابن عربي: "الفتوحات..."، م. س، ص181.

وكونه مورداً للقصد المباشر. وهو يقبل الصدق وعدم الصدق والمطابقة وعدمها، والتغير والتبدل والانتساب بحسب الأحوال والتعابير والتنظيرات...

وهذا الكلام وان كان فيه ما هو مرفوض عند العرفاء الذين وضعوا الاصطلاح فقـــرروا ان العلم خاص بالكلي، والمعرفة هي المعاينة، إلا انا نرى ضرورة التدقيق في مدى انسجام مثل تلـــك التعابير مع أدبيات النص القرآني الذي نسب العلم إلى البارئ سبحانه، أو من وهبـــه الله العلـــم الكشفي والغيـــي والعياني....

وهو الأمر الذي يسمح لنا ان نسأل انه إذا كان العلم هو عين المعلوم لا يقبل التبدل والتغير بفضل شرف مصدره ومبدئه... فهل المعرفة هي كذلك؟! أم أن المعرفة بما هي نسبة لإرادة المدرك البشري والتي إنما تتقوم بضرورات ومهام في تأويل كل مدرك، -وهنا يقع سر تنوعها وتكثرها-، تكون كلها بشرية بامتياز؟! وتأخذ حقانيتها من موردين:

الأول: مستوى نسبة المطابقة للواقع.

الثـاني: مستوى رعايتها للكشف العلمي، (ومثال هذا الأمر، ان معرفة كل عارف إنما تقاس على مبدأ الكشف المحمدي الأتم؛ أي علم النص المقدس على ما قرر عند الكثير من العرفاء..

بعد هذا من المفيد أن ننتقل للتعرف إلى موارد الافتراق المنهجي بين العقل وطوره البرهاني البحثي، وتعلقه بما هو متعلق بطور الشهود والتحقيق الكشفي...مستندين في إبراز هذه الفروقات بشكل أساسي إلى ما أقامه صائن الدين علي بن محمد التركة"في كتابه" تمهيد القواعد" ولو بشيء من التصرف حسب اقتضاء الضرورة..

وذلك عبر ذكر جملة من النقاط:

الأولى اعتبار أن الكشف العالي مستغن عن "مضائق المقدمات الخطابية والبرهانيـــة، إلى افضية الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية، بحسن متابعة الأنبياء(ص) الذين هم روابط رقـــائق الحقائق من عين الجمع إلى محل التفصيل ووسائط نزول المعاني عـــن سمـــاء القـــدس إلى مقـــام التنـــزيل"[1].

---

[1] التركة، صدر الدين: "تمهيد القواعد"، تحقيق السيد جلال الدين الاشتياني، طهران، 1360 هـــ، ج1، ص 5.

الثانية: ان علم العرفان هو العلم الإلهي المطلق، فبالتالي، كان موضوع هذا العلم هو الأعم والأتم مفهوماً وحيطة وشمولاً، والأبين معنى، والأقدم تصوراً وتعقلاً.

وهو يختلف عن العلوم البحثية الناظرة إلى "الوجود المجرد المطلق"، أما القيصري فيعتبر أن موضوع هذا العلم هو الذات الأحدية ونعوتها الأزلية، وصفاتها السرمدية، ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية، والنعوت الربانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى، وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم، ورياضاتهم، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر، ومبادئه معرفة حده وفائدته واصطلاحات القوم فيه، وما يعلم حقيقته بالبديهة ليبني عليه المسائل.. وعلم الحكمة والكلام وان كان موضوعهما ايضاً موضوع هذا العلم، لكن لا يبحث فيه عن كيفية وصول العبد إلى ربه.. والمدرك بعلومهم المفهوم بأوهامهم وفهومهم ليس الا مجعول نظرهم الفكر لا عين الحق الازلي"[1].

وهكذا فالموضوع وان كان واحداً الا أنه يختلف من جهة الحيثية فالمعرفة البحثية تهتم بما وصل اليه الفهم من تأويلات بينما يسعى العلم العرفاني لاستكناه الحقيقة على ما هي. من هنا عدّ ابن التركة ان الفارق بينهما كالفرق بين المطلق والمقيد وبالتالي فيكون العلم العرفاني هو الكمال المطلوب لمقاصد المعرفة البرهانية، المسماة بالعقلية.

الثالثة: ان موضوعات وسائل العلم العرفاني هي عين موضوع ذاك العلم دون توسطات، لذا فمع تعقل الذات يتم تعقل كل ما هو منها من موضوعات ومسائل..

بينما في المعرفة البحثية تشكل المقدمات وإدراك العلل والمعاليل ضرورات تتوسط أي معرفة أو نتيجة..

ومن هنا كان العلم العرفاني أشد وثوقاً وأدعى للاطمئنان من المعرفة البرهانية.. او ان شئت فقل كان العقل في شهوده وكشفه العلّي أشد إثارة للاطمئنان والوثوق منه في برهانياته ومقارباته نحو العلم العرفاني....

وهذا يعني ان العقل والتعقل لا يتوقفان عند بناءات البعد البرهاني، بل يقومان بتجاوزه لطور أسمي بطور ما فوق العقل، وهو طور أعمق وابعد وأوسع شمولاً وآكد اطمئناناً مما يفيده البرهان.... دون ان يعني ذلك حصول مفارقات جوهرية بين الطورين المشمولين أصلاً بحكم العقل

---

[1] نقلاً عن حاشية تمهيد القواعد، م. س، ص5.

والتعقل إذ "ان الإيمان بالمعارف الإلهية واصول العقائد الحقة لا يتحقق إلا بأن يتوجه أولاً إلى تلك الحقائق بقدم التفكر والرياضة العقلية والآيات والبينات والبراهين العقلية. وهذه المرحلة هي بمترلة مقدمة الإيمان، فلا يكتفي العقل بمجرد أن يأخذ حظه من هذه المعارف، ولا يقتنع بالقدر البسيط منها... لأنه لا بد للسالك إلى الله بعد هذا ان يشتغل بالرياضات القلبية، ويوصل هذه الحقائق بكل جهد ممكن إلى القلب ليؤمن بها.. ولعل هذا هو معنى الحديث الشريف حيث يقول: (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء)؛ لأن العلم بالله ما دام في حد العقل فهو نور، وبعد الرياضات القلبية يقذفه الله تعالى في القلوب المناسبة لتؤمن به"[1].

ونحن نظن قوياً ان تعبير اهل الذوق عن علم الأحوال والأسرار بما فوق طور العقل، هو في قبال من ذهب من بعض الباحثين المشتغلين بالكلام والفلسفة للقول: إن المعرفة الذوقية هي معرفة دون طور العقل، فكانت المسألة رد فعل على تلك الدعوى وإثبات علو شأن المعرفة الذوقية والكشفية..

المصطلح في إطار الحقل الدلالي: وبالعودة إلى الشروح الاصطلاحية لكلمات مسلك علم الأحوال والاسرار قد يظهر معنا ان كل ما عبروا عنه، أو غالبه انما يحتاج إلى نحو من دخالة العقل بل إلى ضرورة التعقل، والا خرج عن طور الإدراك والمعرفة....

وهذا ما بدأه " عبد الله الأنصاري" في كتابه "منازل السائرين" حينما افتتح قسم البدايات باليقظة وهي "القومة لله .... من سنة الغفلة واليقظة هي ثلاثة أشياء: الأول لحظ القلب إلى النعمة على الأياس من عدها والوقوف على حدها والتفرغ إلى معرفة المنة بها والعلم بالتقصير في حقها... فأما معرفة النعمة فإنها تصفو بثلاثة أشياء: بنور العقل وشيم برق المنة والاعتبار بأهل البلاء"[2].

فالمعرفة والعقل كما البوارق والاعتبار أصل بداية حركة السالك إلى المولى سبحانه دون تناه، بل كمال واستفراغ لكل كامن... وهذا ينبغي أن يحصل في المكان الأقدس من الإنسان وهو القلب الذي تارة يسمى "ببيت الحكمة وهو القلب الغالب عليه الإخلاص،[وأخرى] بالبيت المقدس وهو القلب الطاهر من التعلق بالغير، [وثالثه] بالبيت المحرم وهو قلب الانسان الكامل الذي حرم على غير الحق،[ورابعه] ببيت العزة وهو القلب الواصل إلى مقام الجمع حال الفناء في الحق.."[3]

---

[1] الإمام الخميني، "جنود العقل والجهل"، ترجمة احمد الفهري، دار الاعلمي، بيروت، ط1، 2001، ص 173.

[2] القاشاني، "شرح منازل السائرين"، صص 28-30.

[3] القاشاني، اصطلاحات الصوفية. ص 20

وقد جرى الكلام عن بعض أوصاف وأفعال للقلب منها:

- " سعة القلب: هي تحقق الانسان الكامل بحقيقة البرزخية الجامعة للامكان والوجوب فإن قلب الانسان الكامل هو هذا البرزخ ولهذا قال: "ما وسعني ارضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن"[1].
- سجود القلب: هو فناؤه في الحق عند شهوده إياه، بحيث لا يشغله ولا يصرفه عنه استعمال الجوارح"[2].

كلمة القلب هي ذاك الوجود القدسي الذي تحدث عنه المولى سبحانه بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[3].

فالعقل هنا هو تعقل القلب ولإبراز مثل هذه الوحدة بين العقل والقلب في عملية التعقل أورد المصطلح الصوفي اصطلاح ذو العقل والعين: وهو الذي يرى الحق في الخلق، والخلق في الحق، ولا يحتجب أحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجه، وخلقاً من وجه، فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الأحد، ولا يزاحم في شهوده كثرة المظاهر أحدية الذات التي يتجلى فيها، ولا يحتجب بأحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية، ولا يزاحم في شهوده أحدية الذات المتجلية في المجالي كثرتها"[4].

إذ بدون تفاعل العقل والقلب في تعقلها، يمكن أن يقع العارف أسير أحادية النظرة ومن هنا أسمي هذا العقل التعقلي بذي العقل والعين"...

وبعض الروايات عدت العقل بصر القلب.. وهو التعبير الذي ورد في المناجاة الشعبانية عن أمير المؤمنين (ع) "وأنر ابصار قلوبنا بضياء نظرها اليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة"[5]...

---

[1] القاشاني، اصطلاحات الصوفية ص 42

[2] القاشاني، اصطلاحات الصوفية ص 40

[3] سورة الحج ص 46

[4] القاشاني: "اصطلاحات..."، م.س، صص33ـ34.

[5] المجلسي: "بحار الانوار"، م. س، ج91، ص 91.

من هنا جاء أن "المعرفة هي الإحاطة بعين الحقيقة، وهكذا تتحصل المعرفة وهي الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة على ما هي عليه. وصورتها في البدايات معرفة الحق بالنعوت والصفات بنور البصيرة المفيد للاعتقاد المطابق.

وفي الأبواب: وجدان ذلك المعتقد بقوة اليقين وصفاء العقل، وطلب حياته بجودة الفكر وإصابته.

وفي المعاملات: بناؤها على اليقين القريب من العيني المصحح للتوكل والتفويض.

وفي الأخلاق: معرفة البعوث الكمالية والأخلاق الإلهية الموجبة بحسن الخلق من الحق إلى الخلق وكمال الفتوة.

وفي الاصول: تنور السر بمعرفة الطريق الباعث على الجد في السلوك.

وفي الأدوية: فصول العلم اللدني والحكمة الإلهية بالبصيرة والإلهام.

في الأحوال: العيان الموجب للذوق والعشق.

وفي الولايات: التمكن من شهود الذات وراء أنوار الصفات.

وفي الحقائق: شهود الحق بالحق مع بقية رسم الخفي المنور بنور الذات، وشعاع شمس الوجه الأحدي"[1].

والمعرفة هنا تتدرج بسلم واحد رتبي بحسب السير والسلوك وصولاً لتحصيل العلم اللدنّي والتخلق به.. فكمال التعقل هو الاستفادة من الفيض الدائم الواسع والتخلق والتسنن بإفاضاته وإفاداته...

من هنا كان الانسان الكامل هو البرزخ بين وجه العقل البرهاني المطل على الكثرة ووجه العقل الكشفي المطل على وهذا الجمع هو المسمى بالحكمة التي تعقل الوجهين البرهاني واللدني والتي هي إحكام وضع الشيء في موضعه، والتي تنتهي إلى أن تبلغ في استدلالك وفي إرشادك الحقيقة، وفي إشارتك الغاية"[2]. والغاية هي منطق التوحيد الذي يتعامل مع العقل الشامل في جدليات بنائه للعقل النظري والعقل العملي والمؤسس للرؤية الكونية والمعايير الأخلاقية والشريعة

---

[1] القاشاني: "اصطلاحات..."، م. س، ص 210 — 212.

[2] القاشاني : "شرح منازل السائرين"، م. س، ص 186

السمحاء بما هو عقل يبتني على الوحي كما الفطرة، وعلى البرهان كما الحدس والذوق والكشف، وعلى وحدة الإنسان كما وحدة مصالحه ومسار سننه التاريخية المطوية كطي السجل للكتب المقدرة المتجاوزة لكل حد حتى حد عالم الشهادة ليصل في حركة تكامله الى عالم الغيب، فيعقل عن الله سبحانه ويعقل عن بيانه عن دائرتي الآفاق والأنفس ليكشف في جدلياته ما وراء كل مطمور ومكنون ومسكوت عنه ، وليوحد اللغة والعقل والهوية والوجود بوحدة لا انفصام لها..

وما اسمينا بمنطق الوحدة، بل والجامع بينهما... وما أسمينا بمنطق التوحيد، إنما نعني به منطق الهوية المفتوحة التي لا تتصلب ولا تتصنم عند حد، وكل ذلك بفضل إدراك الذات لتبعيتها الرابطة مع أصل الوجود والحياة ومبدئها سبحانه وتعالى.

العقل في الآيات والروايات:

جاء في الكتاب العزيز قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾[1] .

﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾[2].

﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

وعن الإمام الكاظم (عليه السلام): " إن الله يقول: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾يعني العقل، وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ﴾الفهم والعقل".[4] وهذا المعنى الفردي الذي ذهب للدمج بين العقل والقلب نراه بوضوح في الروايات، مما يعني ان حدية التمييز بينهما انما كانت بعد المرحلة التأسيسية للاسلام.

فعن الإمام الحسن (عليه السلام)لما سأل اباه (عليه السلام)عن العقل، قال: حفظ قلبك ما استودعته "فالعقل والقلب هنا أديا دوراً واحداً"[5]..

وقد عبر عنه الإمام علي(عليه السلام)بقوله: "العقل حفظ التجارب، وخير ما جربت ما وعظك"[6].

وفي مورد آخر يقول(عليه السلام): "العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب"[7]

---

[1] آل عمران 190

[2] البقرة 269.

[3] البقرة 242

[4] البحراني، ابن شعبة:" تحف العقول عن آل الرسول"، تحقيق علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط2، 1363 ـ 1404 هـ ق، ص 385.

[5] المجلسي، محمد باقر:" بحار الأنوار"، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1982، ج1، ص 116.

[6] البحراني:" تحف العقول"، م. س، ص 80.

[7] الواسطي، علي:" عين الحكم والمواعظ"، تحقيق حسين ألبير حندي، دار الحديث، 1376 هـ، ص 52.

فقد أعطى للعقل معنى الجبلة التي يخلق عليها الانسان والتي لا يشار إليهـــا الا بالتحـــارب والعلم، وما يفيد العظة والاعتبار، من هنا قوله (عليه السلام):"من قوي عقله أكثر الاعتبار"[1]، وبمورد آخر يقول(عليه السلام)افضل العقل الاعتبار"[2]، فأعطى الاعتبار نفس معنى العقل..

و لم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل جاء عنه(عليه السلام):"حد العقل الانفصـــال عـــن الفـــاني، والاتصال بالباقي[3]، و"أفضل العقل معرفة الحق بنفسه"[4]، وعنه(عليه السلام)، "بالعقـــل اســـتخرج غـــور الحكمة، وبالحكمة استخرج العقل"[5].

فالعقل عند النص الشريف هو:

أ- غريزة وفطرة.

ب- عظة وعبرة وتجربة.

ج-قلب مستودع للعلم.

د- معرفة للحقائق كما هي.

ه- صراط الوصول بالباقي بعد الخلوص من الفناء.

و- حكمة وخبرة..

لذا فقد جاء في النص ذكر الآثار العظيمة المترتبة على العقل منها:

أ-التنـــزه عن المنكر والتزام المعروف.

عقل عن الله في تبين الأحكام، فقد ورد عن النبي(صلى الله عليه وآله):"ما ادى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عباداتهم ما بلغ العاقل"[6].

---

[1] ري شهري، محمد:" ميزان الحكمة"، دار الحديث، طهران، ط1، د. ت، ج3، ص2052.

[2] الواسطي:" عين الحكم..."، م. س، ص133.

[3] م.ن.، ص233.

[4] المجلسي :" بحار الانوار"، م. س، ج75، ص 7.

[5] ابن شعبة :" تحف العقول"، م. س، ص 397.

[6] م.ن، نفس المعطيات.

ب- ملازمة الساعين إلى الله في كل أحوالهم، فعن رسول الله ﷺ: "لكل شيء آلة وعدة، وآلة المؤمن وعدته العقل، ولكل شيء مطية ومطية المرء العقل، ولكل شيء غاية وغاية العبادة العقل، ولكل قوم راع وراعي العابدين العقل. ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل ضراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل سفر فسطاط يلجؤون اليه وفسطاط المسلمين العقل"[1] .

ج- وهو مورد التفاضل بين الناس، فعن الإمام الكاظم عليه السلام في وصيته لهشام بن الحكم: "ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة"[2] .

وما كان هذا شأنه، لا يمكن تميزه عن موقع القلب في كل أنواع المعرفة والتلقي للعلم اللدني والارثي القدسي، فمن حق المتلقي للروايات أن يسأل ما هو هذا الموجود العظيم الذي حدث عنه النبي ﷺ في المروي عنه: "إن الله تبارك وتعالى خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الذي لم يطلع عليه نبي مرسل، ولا ملك مقرب، فجعل العلم نفسه والفهم روحه، والزهد رأسه والحياء عينيه، والحكمة لسانه والرأفة فمه"[3].

مما يعني أن العقل خلقاً ومبدأً وطريقاً وغاية لا يمكن اختزاله بما اصطلح عليه أهل الصناعة بالعقل البرهاني، وإن كان هذا الدور غير منتف عنه..

ونحن سنناقش ونستعرض بشكل اكثر مباشرة وتوسع جدليات حركة العقل... وذلك بعد تناول الخطوة الأخيرة من المقدمات..

---

[1] الكراجكي، ابن الفتح محمد:" كنز الفوائد"، مكتبة المصطفوي، قم، ط 2 ، 1410، ص 13.

[2] الكليني :" الكافي"، تحقيق علي اكبر غفاري، دار الكتب الاسلامية، اخوندي، ط3، 1388، ج1، ص 16.

[3] الري شهري:" ميزان الحكمة"، م. س، ج3، ص 2039.

الجدل في التراث الغربي

اذا كانت كلمة الجدل قد طُبعت بطابع السوفسطائية اليونانية، فإن مؤرخي الفلسفة اليونانية قد أعادوا إلى أفلاطون وأستاذه سقراط فضل تقويم هذا المصطلح بطريقة إيجابية أخرجته عما كان السوفسطائي يهدف إليه من تغطية للجهل بلسان ومظهر الحقيقة الخادعة لتعطي الجدل مقومات تعتمد على العقل وهو يخط طريق اكتشاف الحقيقة عبر توليد السؤال الحواري، لأن العقل إذا كان في حال حوار مع ذاته ولذاته اصبح "مونولوجاً" وحديثاً ذاتياً هو نقيض "اللوغوس" مع الآخر أي الحوار..

ولتقوم مثل هذه التجربة، فينبغي اعتماد المقومات التالية:

1. ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.
2. إمكانية إنشاء مقاييس ثابتة لها.
3. التساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصل العقل اليها.
4. الحوار التوليدي، نهج الحقيقة.
5. اللاعلم أو الجهل السقراطي. فالفلسفة لا تقدم حلولاً جاهزة وعقائداً إنما تشق طرقاً وتفتح آفاقاً جديدة..[1]

وقد يصح لنا التحفظ هنا على النقطتين الأخيرتين.. فالحوار التوليدي بين طرفين اذا كان هو منهج الحقيقة فهذا يعني انتساب الحقيقة للحوار، وانها تنشأ وجوداً منه، في حين ان الحقيقة عند سقراط وأفلاطون هي وجود أو مثال قائم بذاته، ووظيفة الحوار بين طرفين توليد التعرف اليها، وفارق بين الأمرين..

أما اللاعلم أو الجهل، المشار إليه فإنه يستحيل أن ينتج علماً فلا يصح نسبته إلى سقراط الذي كان يعتبر نفسه في الواقع محباً للحكمة وهو بذلك يود القول إن الحكمة والحقيقة مطلقتان...يبذل المحب لهما كل ذاته ليقاربهما الا انه لا يستطيع ان يحتويهما اويحيط بهما، وهذا امر مختلف عن اللاعلم والجهل، ثم إذا كان من الصحيح أن الفلسفة لا تقدم حلولاً جاهزة، لكن هذا

---

[1] الزايد، محمد :" الجدل"، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986، ص 319.

بالمعنى "الإسقاطي"، إذ وظيفة الفلسفة آنذاك هي مقاربة أو معرفة الوجود بحقائقه العظيمة.. وإلا كيف نفسر نظرية المثل وعلاقتها بعالم المحسوسات في جدليات الصعود والنزول الأفلاطوني. من هنا صح ما ذكرته "الموسوعة الفلسفية العربية" من أن "الجدل هو (الفن الاعظم) أو العلم الذي يحقق الفلسفة علماً كلياً ويجلو اليقين العقلي بياناً شفافاً لا لعباً بالالفاظ والكلمات حيث يتغلب الاقوى على الاضعف بالمماحكة. فاللغة مرتبطة جدلياً بالوجود.[1]

وقد قام الجدل عند أفلاطون على اعتبار أنه "المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الاولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من اسفل إلى اعلى وبالعكس."[2]

اما (ج. لاشلييه) فقد اعتبر ان كلمة جدل تطلق عند أفلاطون "بالذات على التمييز الحق بين الأنواع والأجناس، والتفسير الصحيح للأشياء بالأفكار"[3].

والجدل يتم تصاعداً بتدرج الفكر من المحسوسات إلى الظن، فالعلم الاستدلالي، فالتعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة، وجدل صاعد لنصل إلى حقائق المثل التي بها نحصل على العلم حينما تكون صورها في العقل وفيها نحكم حتى على ما هو نسبي مطلق، ونحن نحصل عليها بالتفكير وبالإلقاء من ذي علم.

وكل طرق العلم تنبهنا إلى ما هو فينا وبعقلنا الصرف.

ثم عند أفلاطون جدل نازل ووسيلته القسمة، فالقسمة تبدأ من اللامتعين وتتدرج نحو التعيين، وهذا الجدل هو استكمال لحركة الجدل الصاعد، لكن نحو عالم الكثرة...

وطبعاً لم يرق هذا النحو المنهجي لأرسطو ففرق بين الجدل والتحليل: ففي حين اعتبر ان التحليل البرهاني ينطلق في الاستنتاج من مقدمات صحيحة، فإن الجدل يقوم على استدلالات عقلية تتناول آراء محتملة...

---

[1] ن.م ص 320

[2] كرم، يوسف:" تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم، بيروت، ص 69.

[3] لالاند، اندرية:" موسوعة لالاند الفلسفية"، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، ص 272.

ويعتقد مؤرخو التراث الفلسفي الغربي أن موقف أرسطو من الجدل بقي سيد الموقف حتى "كانط" الذي اعتبر أن كلمة الجدل تدل على الوهم، وتدل أيضاً على درس هذا الوهم ونقده..

وكان يطلق اسم "جدليات على كل الاستدلالات الوهمية ويحدد الجدل عموماً بأنه منطق المظهر فالمظاهر تكون:

اما منطقية (logiseher schein) مثل مغالطة المصادرة على المبدأ، واما تجريبية (enprisher schein) مثل حجم القمر الكبير عند الأفق، واما إعلانية، أخيراً (transcendental schein)؛ أي ناجمة عن طبيعة عقلنا أو روحنا بالذات. بقدر ما يعتقد أنه قادر بمبادئه على تخطي حدود كل تجربة ممكنة، وقادر ببراهينة النظرية على تحديد طبيعة النفس والعالم والله انه درس هذا الوهم الطبيعي والمحتوم مهما أمكن الاعتراف به كوهم يشكل (الجدل الاعلائي)"[1].

وبهذا أعاد "كانط" إلى الواجهة طرح موضوع الجدل كمبحث يستحق العناية والاهتمام إذ اعتبره واحداً من أهم السبل التي تستنفر العقل تجاه القواعد التي لطالما عدت صحيحة أو التشكيك بتفاوتها ودقتها..

وهكذا فإذا كان الجدل يحمل طابعاً سوفسطائياً سيئاً، فإنه ايضاً يحمل طابعاً مستحسناً يتعلق بالمراجعات النقدية...

هذا وقد اشتهرت النقدية بثلاثيتها المشهورة:

نقد العقل الخالص 1781م.

نقد العقل العملي 1788م.

نقد الحكم 1740م.

وقد وضع في هذه الثلاثية كل التجربة الفلسفية، بما فيها الارسطية موضع التساؤل والبحث المحكوم لسياقات تاريخية وفلسفية موجهاً التساؤل النقدي لحدود المعرفة والعقل والمفاهيم والمقولات، مشكلاً منحى يتعامل مع الجوهر الارسطي ببعد علائقي..

---

[1] لالاند ص 273

وفي الفلسفة النقدية التي تعاملت مع الجدل كمظهر للوهم اكتشف وهم تصور الذات كوحدة ومقياس مطلق.

وهم التصور المطلق لظاهرة معينة ووهم الوحدة التركيبية المطلقة للموجودات.

وبذلك يكون الجدل فعالية لا شرعية لا يتم التحرر منها الا عن طريق ضبطها بعلم صحيح ودقيق..

ثم جاء بعد كانط من يقول ان مبدأ التناقض والعلاقة الجدلية تقع داخل الانا، وبين الأنا واللاأنا، ليأتي بعد ذلك من يحيل التناقض إلى جدل بين الطبيعة والتاريخ.. فالطبيعة منذ البدء كانت في جدل يتعالى نحو الأكثر تعقيداً حتى وصلت في ذروة جدليتها التركيبية عند الانسان والعقل الانساني.

والعقل يقود إلى سقف أخير هو السوية المطلقة أو الهوية المطلقة التي تحتضن التناقض وترفعه إلى اللاتناقض.

فالتركيب التناقضي ضرورة تلغيها الحرية كما تلغي الصيرورة السكون والهوية المطلقة الهوية الجزئية"[1].

وفي غمرة هذه الحركة المتناولة لموضوعة الجدل جاء هيغل ليزعم أن فلسفته "اشتملت، واستوعبت، واحتفظت، بجوهر الفلسفات السابقة، لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أي أثر آخر وأعني هما: المثالية اليونانية، وفلسفة كانط النقدية فالمبادئ الاساسية، في فلسفته هي نفسها المبادئ الاساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط"[2] .

وقد قسم هيغل فلسفته إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها وهي المنطق.

علم الفكرة الشاملة في الآخر، وهي فلسفة الطبيعة.

علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها، وهي علم الروح وتمثل هذه العلوم المراحل على اعتبار أن "المنطق هو العقل الخالص. أي إنه لا يوجد وجوداً فعلياً في العالم فهو لم

---

[1] زايد:" الجدلي" م.س، ج1، ص 323 .

[2] امام، عبد الفتاح امام:" المنهج الجدلي عند هيغل" دار التنوير، بيروت، ط 2، ص 15 .

يظهر بعد، ثم يبدأ هذا العقل المجرد في التحول إلى هذا أي إلى لا عقل، وهذا اللاعقل هو التخارج الصلب في الطبيعة اما في فلسفة الروح فهو يعود إلى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصاً كما كان في الماضي: إنه الآن العقل العيني الحي الذي لا يوجد وجوداً فعلياً في العالم. ومعنى هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين في مركب واحد"

فمرحلة الوجود المجرد للعقل والذي يعبر عنه بالمنطق هو وجود خالص ومجرد من كل تعين وحدّ.. لذلك فإنه لا يحمل اي معنى ولا أي وجود فعلي، لأن المعنى إنما يكون بالحد لذا فالوجود الخالص هو وجود فارغ سلبي منتفٍ معدوم فالوجود عدم والعدم وجود.

وحينما يتعين، فبالوقت الذي يعطي معنى الحد فإنه ينفي مظهر الوجود فيكون عدماً يتحادل مع العقل المجرد الذي هو بمعنى ما وجود، الا انه وجود ساقط في السلب والحد اي بالوجود الفعلي المحكوم بالتغير والآن والمكان (الطبيعة) وليخرج من هذا التناقض فإنه يتحادل بالصيرورة ليعود عقلاً أو وجوداً شاملاً، وكل هذا إنما يحصل في عالم الأفكار عالم العقل..

والذي يستوقف في هذا الطرح ان الوجود الخالص في جدلياته القائمة بعالم الافكار الخالصة والتي تساوي العدم، هي التي تمثل المنطق، والمنطق كما هو معلوم يقوم على الحدود، والتصديقات والتقسيم فكيف يمكن لوجود خالص ان يساوي الحدود بعينها، بل لو اخذنا مثلاً "الفصل" الذي يدخل "الجنس" ليشكل "النوع"، فإن الفصل هو غير الجنس تماماً ولا يمكن الحديث عن وحدة بينهما بل لو أخذنا المقولات العشر لوقعنا بنفس المحذور.. والطريقة التي قدمها ممثلو هيغل بقولهم ان أصل التمايز الحاد بين الجنس والفصل غير مقبول لأن كليهما ينبعان من عين التجرد الخالص. وبالتاي لا ينفعنا تفسير المنطق على الطريقة الهيغلية الذي لا يبرر الواقع الفكري لطبيعة المنطق..

ثم إذا اعتبرنا أن الوجود المجرد الخالص هو عدم؛ لأنه فراغ إذ لا تعين فيه، فكيف نتحدث عن أكثر علم يقوم على التحديد والتعيين كعلم المنطق وننسبه إلى عدم لا تعين فيه بل هو الفراغ؟...

وتأخذ مع ذلك المبالغة عند هيغل كل مبلغها حينما يعتبر ان دراسة الفكر الخالص هي "دراسة للحياة الباطنية للعقل، فعلم المنطق ينبغي أن ينظر إليه على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي بلا قناع في ذاتها ولذاتها ويمكن للمرء ان يعبر عن ذلك بقوله: ان مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الازلية قبل أن يخلق الطبيعة

والروح المتناهي"[1].

ولهذا الكلام قيمته العليا في الزهو الجدلي الذي يمارسه العقل عند هيغل فهو الفكر والملكوت والحقيقة بلا قناع وماهية الله الازلية قبل الخلق انه بمعنى آخر تمام القبض على الحقيقة ومحاصرتها ففي الوقت الذي يتبنى فيه الجدل فإنه يعلن لنا انتهاءه قبل ولادته وينسبه بعدها إلى العدم... وما كـــان هذا شأنه عند فيلسوف كهيغل فلا غرابة أن يكون هو التاريخ والدولة والحرية والقانون..

لكن ما هو الأساس الذي ينطلق منه للتعبير عن مشروعه إنه المنهج، والمنهج هنا هو الجدل، والجدل هنا ليس أمراً خارجاً عن العقل، بل هو العقل، وهو عين الوجود، فالمنهج هو الوجـــود في تبدياته الجدلية التي تستخرج الحقائق وتبرزها في أثواب ومقاطع من الوجود المعرفة والعلوم..

حتى حينما يستنطق العقل فإنه يذهب نحو القراءات المركزية في تاريخه الفلسفي ليعتـــبر أن هناك أجزاء من مشروعه قد وجدها لدى الايليين وهيراقليطس وسقراط وأفلاطـــون وأرســـطو... وهناك تلمس ملامح جدل الهوية والذات، والعقل والطبيعة، والوجود والسلب والصيرورة، كمـــا اكتشف فظاعة نسبة الجدل إلى تصورات تدخل سياقات المنطق، وتجابه بالتحليل دون أن ترقى إلى مستوى ان يكون الجدل هو عين الموضوع المبحوث وروح عقله السامية، وهو حركته في الطبيعة التي يدخلها بخروج عن الذات ليكتشفها عائداً اليها بعد غربة...

لقد اكتشف بجدله التاريخي مواضع الضعف عند كانط في محاصرته العقل بالفهم، وفي نسبة المتناقضات الجدلية إلى توهمات العقل، مبعداً التناقض عن الوجود والهوية. ليستكمل رحلته مع فشته الذي وان اكتشف حقيقة التناقضات، إلا أنه حاصرها داخل الذات" الأنا" نافياً أي صلاحية للطبيعة التي تنبّه إلى أهميتها شلنغ في جدلياته النقائضية، ثم يشكل هيغل انعطافته بترك التناقض يتحدث عن نفسه في الأنا والطبيعة وفي العقل والفاعلية والذات مسترسلاً بتكوين مقولاته عبر جدل العقل مع نفسه باكتشاف نقيضه الذاتي بذاته ولذاته كمنطق هو خالص الوجود الذي لا يكتشف ذاته إلا بنفيه لهـــا، وهو يدخل الطبيعة كعدم له إذ يتحول إلى فعل متعين ولا تمتلك الطبيعة أن تتحقـــق الا بالمعرفـــة ولا تتمكن المعرفة ان تثبت الا بالعقل ولا يمتلك العقل الا ان ينفي قوامه الاول وقوامه الثاني الذي يشـــكل الطبيعة الا بوجود شامل هو لا هذا ولا ذاك، لأنه الصيرورة والشمول هو الذات العليا التي قد تكـــون الله بدخوله الطبيعة، أو روح النصر العليا التي تمتطى صهوة جواد فاتح يقوده نابليون.. أو غير ذلك.

---

[1] امام:" المنهج الجدلي..." م. س، ص 20.

الا انه وعلى أي حال ليتم معناه لا بد ان يصل للمرتبة العليا...

فهنا اذن اقسام ثلاثة لحقيقة واحدة، يقول عنها هيغل: "ان هذه الجوانب ليست الا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفضّ نفسه في صورة مختلفة"[1].

لذلك فان الجدلية التي تمثل الكل الشامل بصوره الثلاث هي عينها الموجودة في صورة العقل الخالص عبر معادلة: الوجود / العدم / الصيرورة.

وهذا ما نراه في فلسفة الروح عنده التي تنقسم إلى: الروح الذاتية التي تنفيها الروح الموضوعية لتنشأ الصيرورة في الروح المطلق التي منها " يظهر في العالم ويمارس نشاطه في التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة، وما ينتجه من فن ودين وفلسفة، أو باختصار الحياة الروحية للانسان كما تتجلى في تاريخ العالم"[2] وهكذا فالجدل ولأول مرة يأخذ طابع كل شيء فهو ليس امراً مختلفاً عن الموضوع، يدخل اليه بل انه الموضوع عينه ...

لكنه منهج يقوم على سلب للذات من أجل انتاجها على صورة أخرى، وسلب للآخر من أجل الصيرورة اللازمة، انه منهج جدلي يبني عوامل الهدم الذاتي والمختلف، ولا يتعين الا بالنفي والسلب.. منهج يقوم على سيطرة العقل على الوجود والمعرفة والطبيعة والتاريخ، مما يفسح للقلق ان يأخذ كل مأخذ..

فهل نتيجة مثل هذا التحليل تؤدي لإلحاد فلسفي؟ أم أنها تفضي لفلسفة مبنية على دخول المسيح في العالم ضمن رؤية تعيد قراءة الوجود كما التاريخ؟

هل المثالية هي أساس الرؤية؟ ام ان المادية التي قلب أركانها كارل ماركس هي الاصل؟

انها احتمالات تشكلت على صورة اتجاهات ومدارس فلسفية.

بل أفضى الأمر عند بعضهم ان تكون اللغة هي كل العقل والوجود، وعند آخرين ان يكون الجدل هو الجناح الآخر لجسم المذاهب النقدية التي مارست التفكيك الاعدامي على كل شيء حتى صار الشك والالحاد والقلق والعينية بل العدمية بأجلى صورها هي الصورة الاهى في نهايات كل شيء....

---

[1] امام :"المنهج الجدلي عند هيجل "م.س،ص 16.

[2] ن.م ص 26

الجدل في ميادين الحكمة الإسلامية

اذا صح ان الجدل في الادبيات الاسلامية قد اخذ طابع البناء القياسي على المسلمات والمشهورات الظنية، الامر الذي وضعه بالمستوى الادنى مما عليه البرهان المبني على اليقينيات، فان الصحيح ايضاً ان الجدل قد مورس على اساس بناء وتثبيت هوية المذاهب والفرق، وهو الذي ألحت إليه الاحاديث الشريفة من كونه يمثل افساداً في الدين، لأن فيه مظهر افساد العقل القادر على توحيد الحقيقة الانسانية.

فما هذا الاختلاف المبني على هذا النحو من الجدل، الا تعبيراً عن تكوين الهويات المغلقة، القاصرة عن إدراك روح الاجتياز، والتجاوز التوثني، والتضمني في القناعات والميول المولدة للجماعات الضيقة..

وهذا الجدل قام أولاً بالاساس على التسويغ، لا على التوليد المعرفي، الكاشف عن أستار الحقيقة في عمق اغوار الوجود، والعقل، والقلب،...

وهو جدل اسقاطي يلتزم الفكرة ويمارس توظيفها على جملة من التوهمات الذهنية والمقولات التبسيطية والحجج الانية العشوائية المبنية على فذلكة الكلام، فارداً ظلالة حتى على الآيات البينات ليحملها ما لا تحتمل، وليستفيد من قدسيتها لرجم الحقيقة والقيمة والانسان...

وفي أحسن الأحوال فإنه قد كان مفيداً كأداة تعليمية لتدريب المتلقي على تشغيل مساحات محددة من عقله...

وهكذا فلا يمكن تصور الجدل بهذا المعنى كمهيئ لمناخ حواري؛ لأنه على مستوى الذات فإنه يحاكيها بما هو مستغرق في ذاتيته، وعلى مستوى الآخر بما هو مختزل اياه وناف له....

وهذا ما دعا الفلاسفة لرفضه، بل ودعا الكثير من الفقهاء للعمل على وضع الحدود لحركته، اذ كان ملحوظاً ان الجدل اذا اتسق على بناء مذهب ما فرَّخ تصورات محددة لتوليد فقه واستنباط فقهي من لونه يتداخل مع هويته بما هي كينونة ساكنة غير قادرة على فهم المقابل والحراك مع مقتضيات انفتاحات الدين، ورحابة الآيات البينات، وضرورات الواقع...

وقد التزم الفلاسفة خط " البرهان" كبديل عن " الجدل" لما حمل الأخير من مثـــل هـــذه التلاوين التي اعتبروها مخالفة لمقتضى الموضوعية والأمانة العلمية..

ولقد عبر عن هذا الموقف ابن رشد بقوله " يجب علينا ان القينا النظر لمن تقدمنا من الامم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً حسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قـــالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشـــكرناهم عليه، وما كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم"[1].

وكلامه عن النظر والاعتبار يقصد به " القياس بعينه وهو العبور من شيء إلى شيء آخر"[2]

فهذا الخروج عبر النظر والاعتبار يقترح ان يعرض قبل قبوله أو رفضه على الحق، فـــإن وافقه أخذ به وهنا بالواقع تبدأ جدلية مطوية، وان من نوع اخر، غير ذاك المألوف في اصـــطلاح كلمة " جدل" وهي نوعية لطالما مارسها العقل الاسلامي في الادبيات المعروفة والمعتمـــدة وان بشكل غير مباشر.. ثم يأتي السؤال عن الحق فما هو هذا الحق؟ هل هو نفس ما بناه اهل الامم السالفة وبالتالي نكون بصدد عرض بضاعة الحق على اهلها انفسهم وهو عرض غير منتج؟.

ام ان الحق هنا هو " اصول المعتقد الاسلامي ومبادؤه"؟ وبالتالي فما الفارق بينه وبين ما عليه اهل الجدل؟ واذا كان من الصحيح ان الفارق يتمثل بالجانب الاخلاقي في التعـــاطي مـــع المبحث المعرفي، الا انه ليس بأساس في الجانب الفلسفي البحت، الكاشف بالعقل النظري عـــن الحقيقة او الحقائق... خاصة ان هناك مشكلة واردة، وبشكل مفتوح، وهي ان يسقط الفيلسوف تلك المقررات القائمة على "اعتبار الأمم السالفة" على ظاهر النص الديني او منطـــوق أصـــوله ومبادئه باعتماد التأويل، وهو ما أشار إلى إمكانه ابن رشد في كتابه فصل المقال..

وهكذا فانا نعتقد ان الهوية ظلت هي الحاكمة حتى عند أكثر الفلاسفة تشدداً، وان بنطاق يختلف كماً وكيفاً عما عليه أهل الجدل..

ولعل اول استفاقة حصلت بشكل ملحوظ على هاتين المشكلتين:

1. الهوية المغلقة.

---

[1] ابن رشد:" فصل المقال" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،ط1، 1997، ص 93.

[2] م.ن، ص 92.

2. الجدلية القاصرة والتسويغية....

يمكن أن نلحظها عند فيلسوف وحكيم الاشراق " شهاب الدين السهروردي" الذي حاول بعد إقراره بوجود ثنائية تشغل الفكر الاسلامي هي ثنائية العقل البحثي والمعرفة التألهية او الاشراقية، ان يقدم مستويات من جدلية العلاقة بينهما تقوم على التعارض أحياناً، لكنها وبحسب السهروردي هي قابلة للتكامل والتعاضد، وفي تعاضد وجهيها البحث والتأله يصل الحكيم المتأله إلى غاية كماله الانساني الذي خلق له والذي يؤهله لنيل رتبة الخلافة الإلهية...

اذ اعتبر في مقدمة كتابه على "حكمة الإشراق" ان "الاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو بالألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في اصول المسائل"[1].

ووجه الاشتراك بين الحكماء لا يعني عند حكيمنا "السهروردي" وجود اختلافات بين طبقاتهم ترجع بواقعها إلى نوع الجدل العقلي الذي يمارسونه والذي منه جدل المقاربة البحثية وجدل المعاينة التألهية الذوقية، وجدل العقل الشامل البحثي والذوقي..

والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه :

- حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث.
- حكيم بحاث عديم التأله.
- حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث.
- حكيم متوسط في البحث أو ضعيفه.
- طالب للبحث والتأله.
- طالب للتأله فحسب.
- طالب للبحث فحسب.

فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله"[2].

[1] السهرودي، شهاب الدين:"حكمة الاشراق" الاعمال الكاملة، ج2، تحقيق هنري كوربان، بزوكشاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي، طهران 1373هـ، ص 11.

[2] السهروردي:" حكمة الاشراق"م.س، صص 11-12.

فالمتمكنون أربع طبقات يتوزعون بحسب مستوى جدلياتهم بين جهات المعرفة والعقــل.. وطلاب المعرفة طرفان فاما ذوقي تألهي واما بحثي...

ويعتبر الحكيم "السهروردي" أن الأفضلية إنما هي للمعرفة الذوقية الشهودية لدى المتألــه وان الناس

كما الزمان لا يخلوان من نفحة روح التذوق والشهود....

ويذهب الشهرزوري" ان الحكماء قلما وصلوا إلى الحكمة الذوقية وانها راجــت قبــل أرسطو وقلت بعده بسبب الاهتمام بالبحثيات الارسطية" حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من افق النفس، وأشرقت أنوار الحقايق من المحل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقــة ومقتدى الطريقة لب الفلاسفة، والحكماء المتألهين شهاب الملة والحــق والــدين أبــو الفتــوح السهروردي"[1].

وهذا المستوى من الاهتمام المتحدد لا يتوفر الا بتوفر شروطه وهي:

1. استكمال النفس بالعلوم والمعارف بعد هبوطها عن العالم العلوي العقلي.
2. التعاون بين الكد والاجتهاد العلمي، وارتياضات البدن الشرعية.
3. الحفاظ على الاعتدال في قوى النفس ومتطلباتها كيلا تخرج عن الحكمة.
4. الاشتغال بتهذيب الاخلاق وباطن النفس، للتوفر على خلوص اللذات العقلية.
5. رعاية التكامل وتحصيله عبر الجدل المنتج والمولد " للسعادة الانسانية المذوقة بتحصيل

العلوم. ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقية وعرفية اصطلاحية، واعــني بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغير الحقيقية، أعني ما يتغير العلم به ويتبدل له وتغيره"[2]، فإن مقياس تحصيل السعادة هو بتحصيل العلوم الحقيقية التي تنقسم إلى " ذوقيــة كشــفية وبحثيــة نظرية"[3]، وكلاهما يتكاملان ليولدا التكامل الانساني خاصة اذا حصل لهما جدل في تطور تفريعي يتعلق بالعلوم الكلية من حيث مبادئها وأصولها، وإن تغيرت بحسب تفريعاتها وأحكامهــا كــــ "علم الفقه فإنه علم سياسة المدن، فلكليته لا يندرس وإنما يندرس بعض الفروع وتتبدل الأحكام

---

[1] م .ن ص 6.

[2] م.ن، نفس المعطيات.

[3] م.ن، نفس المعطيات.

وتتغير وتنتقل من أمة إلى أمة وكذا حكم أصول الفقه"[1] .

6. تجنب التقليد والاقتصار التوثني الذي فيه روح منافية لمبدأ التوحيد الفياض إذ كما يقول "السهروردي" ليس العلم وقفاً على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد من العالمين بل واجب العلم هو الذي بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار، وانحسم باب المكاشفات وانسد طريق المشاهدات"[2] .

ولقد فتح "السهروردي" عن جد باب المنهج الجدلي بين عالمي البحث والتأله، وان بمستويات محددة، لكنها فتحت بعده للذين قصدوا نفس السبيل، دروب نهج علمي ومعرفي، فسح المجال بأوسع ما يكون لقيام مدارس حكمية (بحثية كشفية) تمنع التقليد والاقتصار وتوحد العوالم بجدل صاعد ونازل جعل الوجود والعقل والمنطق والطبيعة، والظاهر والباطن، والشهادة والغيب، مقروء بعد معاينة قوامها الأحدية التي لا تستقر ولا تنضبط الا بضوابط حقائق وأحكام الأحد سبحانه...

---

[1] م.ن، نفس المعطيات.

[2] م.ن، ص 10.

جدلية العقل في مسار الحكمة المتعالية:

يستهل الملا صدرا مشروعه الفلسفي في كتابه الموسوم بـ "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة" بتقريره ان "لنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق. ولا يسبق به عليها سابق. وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري"[1]، وهذا يحصل مع مشاركة الانسان لكل العوالم من المحسوسات وغيرها، الا ان هذه المشاركة تحصل بالعلوم والمعارف"[2].

لذا فإن على الانسان السعي لتكميل ذاته بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه إلى الحق وجهة اضافته ووجهه إلى الخلق"[3].

والذات الانسانية وان كانت واحدة الا انها تحمل هذين الوجهين والاضافتين بما هي عقل، بالمعنى الشامل للعقل...

فالعقل إذن هو وجهة النفس نحو الكثرة وهنا مورد البحث والتفكر، أو وجهة النفس نحو الحق، وهنا التعقل الكشفي بمستوياته.. ولكل من هاتين الوجهتين أو الاضافتين جدليتها الخاصة التي تكتسب بها معارفها وعلومها ورتبة كمالها الوجودي.

ولتستكمل النفس جوهر ذاتها الانسانية، فليس لها بحسب الملا صدرا الا "العلوم العقلية المحضة"، وهي:

1. العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله.
2. وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل، والنظام الأفضل.
3. وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره إياها، بلا خلل وقصور وآفة وفتور.
4. وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملأ الأعلى وافتراقها عن وثاقها"[4].

---

[1] الشيرازي، محمد بن ابراهيم:" الأسفار الاربعة" دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1982، ج1، ص 2-3.

[2] م.ن، نفس المعطيات.

[3] م.ن، نفس المعطيات.

[4] م.ن، نفس المعطيات.

فالعلوم العقلية الشاملة عند الملا صدرا هي العلم بالله من جهة، وعلم بكيفية صدور الأشياء وكيفية العناية، وعلم الكيفية هنا علم سير وسلوك علمي شهودي يحقق الاندماج المقرب للفناء الواحدي مع كل دائرة الوجود، ومصدره ...

ثم من جهة ثانية هو علم بالنفس وطريق الآخرة للتعرف إلى كيفية الاتصال بالملأ الأعلى الذي فيه تحقيق الافتراق عن وثاق الذات والدنيا، وهو كمال التحرر من كل قيد الا قيد الربط والتبعية بأصل الوجود ومبدأ كل وجود.

مما يعني أن علم المعقولات هو علم ربوبي، ووجودي، وأخلاقي وسلوكي وقيمي لتحرير الذات حتى من أسر ذاتياتها...

لكن السؤال هو كيف يتم مثل هذا العلم بالمعقولات؟ وهنا يبدأ الحديث عن اطراف المنهج المعالج لحيثيات الإجابة عن مثل هذا السؤال.

وفيه نقتصر على الوجود الشامل والعقل الشامل واطرافه هي:

أولاً: الذات، والتي نقصد بها حقيقة الانسان الذي عبر البعض عنه بما هو من شؤون الإسم الأعظم والذي يخوض جدل اللبس بعد اللبس في تجرده حتى إذا ما حكى عالم الطبيعة ألبس جدله ثوب الحركة الجوهرية الموصولة بالجدل الأعلى كمثبت لهوية كل تغير وضامن لكل تبدل...

ثانياً: الوجود والذي هو الفيض الدائم الذي هو كل الأشياء وليس بشيء منها، ولولاه لعاش الوجود في غربة عن ذاته ومستلزماتها، ولما انتظم في الموجودات ناظم...

ثالثاً: هو وجه إضافة الذات إلى نحو من مستويات الوجود وهذا الذي يسمى بالعقل، والذي هو بمعنى من المعاني كل الوجود..

والعقل هنا هو حركة الجدل الذي يستخرج كل مكنون ومستور في الذات وهو مبرز التضاد المستلزم لفيض الرحمة سواءً اكان ذاك المستور هو الرحمة الوجودية أو المعرفية أو الشرعية أو التسديدية أو غير ذلك...

ولعل قوام حركة هذا الجدل تتمثل بجملة أمور منها:

أ- ان العقل وإن كان عين المعقول الا انه ينتسب لدائرة الوجود بمعنى، والمشيئة السابقة بمعنى، وبالتأكيد هو تابع لأصل مبدأ الوجود، بل يأخذ معناه منه، فلا يستقل العقل بجبروت الذات

فيكون سطوة وقهراً، بل هو الطريق والمرشد لكل أسير للجهل وظلم الذات للسير نحو الحق ونوره..

ب- إن جدلية العقل هنا، تارة تأخذ بعد الطرف الواحد للتعرف اليه بما هو، وأخرى تحصل بين طرفين، على ما بينهما من تضاد، فهما يتكاملان لما يمثل كل طرف منهما من شرط لاستخراج المكنون في الآخر، وتوليد حيثيات بواطنه ومعاينه.. وهو بذلك لا يقوم على أي سلب بالمعنى العدمي، ولا يرتقي نحو طور جديد بنفيه لكل صورة سابقة أو موضوع سابق، فهو مؤهل بذلك لإنتاج كل معرفة تقوم على الحد أو التصوير أو السوالب دون ان يكون في أصله وأساسه محكوماً للسلب وما هذه السلوب المنتجة الا بسبب كون العقل هو الجهة المنظور اليها بحيثية ما... فلا غرابة انه على أساس وحدته المنتمية للوحدة الشاملة هو مؤهل لإنتاج المنطق كمعقول ثان او الفلسفة او الحدود التصورية الماهوية..

ج-ان هذا الجدل يمتاز بالفسح المتعددة لمجالاته المابعدية، فاذا كان كمال الجدل الهيغلي يبحث عن منتهى ونهاية، وبالتالي فهو يبحث عن سكون مترق اما لإله يدخل التاريخ، او لبطل يمتطي صهوة جواد، او لمرحلة تشيع فيها روح الجماعة الأممية....

فان الجدل هنا هو مع عقل بحثي يخبره عقل لدني كما عند "الخضر" قائلاً له انك لن تستطيع معي صبراً....

أو بأمر لأخلاق انسانية تؤمر بالتخلق بأخلاق الله سبحانه التي لا يصل اليها انسان او بكدح نحو الرب الذي لا حد له....

وكل ذلك ليبقى جدل التكامل يسير دون أي نهايات؛ لأن النهايات تفتح عناصر القلق والتصنم والتوثن في الذات وفي الجماعة وفي التاريخ..

وشرط التحرر هو خروج العقل عن كل حدود النهايات ليبقى في رحلة تكامله نحو اللامتناهي...

د- والعقل هنا، كما الذات في حركتهما، ليس لهما من أمرهما شيء الا بالتبعية للأصل المفيض عليهما الهوية عند كل رتبة ومقام، وبذلك يبقيا في حال من التجاوز لكل حد "صنم" على المستوى العقدي والمعرفي ولكل سطوة سلطان على المستوى الاخلاقي... فالعقل ببعديه النظري

والعملي هو بحال من الانتماء لمصدر الوجود ورحمته عبر الانقياد للحقيقة الفطريـة والشـريعة النبوية..

ه- العقل تارة يكون عقلاً يعقل ذاته، وأخرى يكون تعقلاً لبيان عبر التفسـير أو التأويـل، وثالثة عقلاً مستعبراً للآفاق، ورابعة عقلاً متفكراً بالأنفس، وخامسة عقلاً متعقلاً لإفاضة ربه على صفحة القلب والنفس، ليكون كشفاً وشهوداً، بل وعلى ما يقول الملا صدرا وحياً وإلهاماً...

أما شروط تحقيق مثل هذا الجدل البناء والتوحيدي فهي:

أولاً: اعتماد الحكمة في البحث بحيث لا يعطي لعلم من العلوم أكثر مما ينبغي والا كان في ذلك إسهاب في الجدل...

ثانياً: الاعتناء بما رمز اليه الانبياء والاولياء والعرفاء والحكماء من اشارات.

ثالثاً: اعتبار الوجود ساحة استعبار وتبصر وتفكّر وتذكّر.

رابعاً: الخروج عن ضيق التقليد عبر المجاهدات العقلية في المطالب، واتعـاب البـدن في الرياضات البدنية كما يلفت الملا صدرا..

خامساً: اعتبار ان كل رأي حكيم هو معرفة ممكنة لكنها ليست نهائية، وعن هذا يقول صدرا:إن الذي ينتفع هو "من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه، ولا منكر لما وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم، ولا بقدر كل عقل ووهم"[1]. وما ذلك عنده الا لأن " الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ"[2].

سادساً: التدرب على النقد وصولاً إلى حيازة الروح النقدية اذ " ان اكثر المباحـث المثبتة في الدفاتر المكتوبة، في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطـة بأفكـار أولي الدراية والانظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقـوش المعقـول او المنقول فإن مجرد ذلك لا يحصل به اطمئنان القلب، وسكون النفس بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار ان كان مقتدياً بطريقة الأبرار"[3].

---

[1] الشيرازي:" الاسفار..."م.ن، ص 10.

[2] م.ن، نفس المعطيات.

[3] م.ن، ص 11.

صورة الجدل المتعالي

لقد قسم الملا صدرا الجدل بصورة أولية إلى قسمين هما: جدل الصعود الذي أطلق عليه اسم "قوس الصعود" وجدل النـــزول الذي اطلق عليه اسم "قوس النزول". ثم رتب الكلام حول هذين القوسين الوجوديين بأسفار أربعة يتحدث عنها بقوله:

"اعلم ان للسلاك من العرفاء والأولياء اسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحق .

وثانيها: السفر بالحق في الحق.

والسفر الثالث: يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق.

والرابع: يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق"[1].

فكل سفر على حدة يحمل مستواه الجدلي معه، ثم إن كل مستوى من مستويات السفر يحمل جدله مع المستوى الآخر على وجه التقابل التكاملي، ففي السفر الاول مثلاً يقوم السالك "برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي معه أزلاً وأبداً..

من مقام النفس في مقام القلب، ومن مقام القلب في مقام الروح، ومن مقام الروح إلى المقصد الاقصى..."[2]، على ما أفاده القسمة أي في معرض شرحه لكلام الملا صدرا...

ونحن اذ نكتفي بهذا المقدار من كلامه فلنتبين كيف ان جدل كل سفر يستخرج مكامن الطور الخاص به والذي منه يطلع إلى أفق الطور الثاني بجدل متعال حتى اذا ما وصل إلى أقصاه استكمل كمالاته بعود جدلي يظهر ما كان مستخفياً من مستور بعالم الكثرة ليتنور العقل الموحد بنور الوحدانية في درك حقائق الكثرات..

وهكذا تكون الفلسفة " استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين بقدر الوسع الانساني.. وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري"[3] فقول" نظم هو ما يعنيه الجدل المبحوث

---

[1] الشيرازي:" الأسفار..."م.س، ص 13-14.

[2] م.ن، نفس المعطيات.

[3] م.ن، نفس المعطيات.

عنه في هذا المقام وهذا النظم عقلي لأن العقل بما هو حكمة من علامات شرفها عند الملا صدرا انها صارت سبباً لوجود الاشياء على الوجه الاكمل، بل سبباً لنفس الوجود، اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده".

فالوجود والعقل صارا عند الملا صدرا حقيقة واحدة. وبما ان للعقل فاعليته الايجادية فله اذن ايجادياته الوجودية على نحو وحدة العقل والعاقل والمعقول.. لكنه مع ذلك هو عقل مخلوق وهذا ما يؤكد عليه الملا صدرا في شرحه للحديث الشريف: "أول ما خلق الله العقل" الا ان العقل بما هو تال للحق، فان هذا التوالي ليس على نحو عددي حتى يستقل العقل بحقيقته إذ ليس في البين إلا الأحد والعقل تابع له سبحانه...

وبفيض هذه التبعية تصير حقيقة كل جدل تكاملي وضابط كل قيمة وحد...

فالعقل في جدلياته لا يقوم اذن على نحو مبني على السلب كما قامت عليه الفلسفة الغربية، كما ولا يقوم على الاقتصار التسلطي، بل انه جدل توحيدي ينبسط على كل حقيقة وجود وموجود، ليستكمل كل مضامينه وفعلياته وكمالاته برابط التوحيد. وهو جدل للعقل لا يقوم على الاختزال والنفي، بل على التكامل والتعارف، وهذا ما نلمسه من اتفاق على شمولية الإسلام الإنسانية والقائمة على الهداية الوجودية والمعرفية والإنسانية بكل أبعاد التجربة الإنسانية.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- الجرجاني، محمد بن علي، "التعريفات" دار السرور، د.ن، د.ت، بيروت.

3- المحاسبي، الحارث "شرف العقل وماهيته"تحقيق مصطفى عبد القادر عطا" دار الكتب العلمية، بيروت.

4- الغزالي، ابو حامد، "احياء علوم الدين" دار الارقم، ط 1 ،1998 .

5- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت، 1981.

6- ابو خزام، انور، "معجم اصطلاحات الصوفية" مكتبة لبنان، بيروت، 1993.

7- إخوان الصفا، رسائل، دار صادر بيروت ،د.ت، المجلد 3، ص 184- 185.

8- الشيرازي، صدر الدين،" مفاتيح الغيب"، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرهنكي، طهران، ط1، 1363هـ.ش.

9- القاشاني، كمال الدين، "شرح منازل السائرين"، دار المحتبى، بيروت، 1995.

10- آملي حسن، حسن زاده، " سرح العيون" مؤسسة انتشارات أمير كبير، تهران،1371.

11- عبد الرحمن، طه:" العمل الديني وتجديد العقل"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997.

12- ابن عربي:" الفتوحات المكية" ج1، دار الفكر، بيروت،1994.

13- القاشاني:" اصطلاحات الصوفية" دار الحكمة، دمشق، 1995.

14- التركة، صدر الدين: "تمهيد القواعد"، تحقيق السيد جلال الدين الاشتياني، تهران، 1360هـ.

15- الإمام الخميني، "جنود العقل والجهل"، ترجمة احمد الفهري، دار الأعلمي، بيروت، ط1، 2001.

16- البحراني، ابن شعبة:" تحف العقول عن آل الرسول"، تحقيق علي اكبر الغفـــاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط2، 1363 ـ 1404 هـ ق.

17- المجلسي، محمد باقر:" بحار الأنوار"، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1982.

18- الواسطي، علي:" عين الحكم والمواعظ"، تحقيق حسين ألبير جندي، دار الحـــديث، 376 هـــ.

19- ري شهري، محمد:" ميزان الحكمة"، دار الحديث، طهران، ط1، د. ت.

20- الكراجكي، ابن الفتح محمد:" كنز الفوائد"، مكتبـــة المصـــطفوي، قـــم، ط 2، 1410هـــ.

21- الكليني :" الكافي"، تحقيق علي اكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، اخوندي، ط3، 1388.

22- الزايد، محمد:" الجدل"، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.

23- كرم، يوسف:" تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم، بيروت.

24- لالاند، أندرية:" موسوعة لالاند الفلسفية"، ترجمة خليل احمد خليل، منشـــورات عويدات، بيروت، ط1، 1996.

25- امام، عبد الفتاح إمام:" المنهج الجدي عند هيغل" دار التنوير، بيروت.

26- ابن رشد:" فصل المقال" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1997.

27- السهرودي، شهاب الدين:"حكمة الإشراق" الاعمال الكاملة، ج2، تحقيق هنـــري كوربان، بزوكشاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي، طهران 1373هـــ.

28- الشيرازي، محمد بن إبراهيم:" الأسفار الأربعة" دار إحياء التراث العربي، بـــيروت، ط1، 1982.

الفصل الخامس

حكمة الإشراق
و جدلية الأنساق

حكمة الإشراق و جدلية الأنساق

من غربة جاء روحاً مشرقاً مكتسياً ثوب جلال، تجلّى عليه وفيه ذو الجلال، مستكناً بجمال ضاقت به الجهة الغربية من هذا الوجود الفوار، بالكثرة والظلمة الظلمانية... حتى خنقته وحيداً.

بالبرهان والعرفان، بالدليل الأداتي والذوق الحدسي، بجدل الظلمة والنور، بحركة الغروب والشروق، بلغة الرمز والتطابق...

كانت رحلة العروج عند شيخنا الشهابي نحو مقام قاب قوسين أو... وانتهى الكلام... فما بعد الـــ" أو... "كلام الا للواحد القهار... وما صاحب السفر هناك إلا شهيد صارت فيه الشهادة شهودًا... والشهود إحاطة... والإحاطة نوراً... والنور حياة...والحيـــاة رســـالة... والرسالة تكاملاً وكمالاً بين شعوب من المعارف وقبائل من الخلق خلقها الله لتتعارف...

والمعرفة انقطاع عن أصر الجسد وقيد سلطة القهر، وشهوة الجوف، وذلة الموقف بـــين الناس... بل هي شهادة شهاب الدين السهروردي، الرمز المقتول في حلب بسيف الجهة الغربية لثلاثي الجهل والضغينة والسلطان... ووداع الجهة الغربية كان موتاً بلا طعام ولا نوم ولا ماء.

بل كان قصداً لحياة لا اصر فيها ولا دموع ولا حقد ولا وهن...بحيث يبرز السؤال هل انتصر إبراهيم في حجته أم النمرود في سطوته؟ انتصر موسى وعيسى أم فرعون وقيصر؟.

أسئلة، وجدل، وانساق، ووحدة إنسان، تبحث بين الركام عن حضارة لهذا الإنســـان الجائي من الغربة، والباحث عن حوار بين الأنساق، والأديان، والثقافات، والحضارات، وبـــين الإنسان ونفسه، والدين وحقيقته، والبرهان وإبداع الذات فيه...

ومن كان هذا شأنه فسيبقى مورد التباس وسؤال وبحث عن شهاب النور والضـــوء في غمرة فضاء العتمة.

واليوم إذا كانت الفلسفة قد تحولت إلى سؤال نهجه النقد، وديدنه التفحص والتشكك والتقصي عبر سياقات معرفية – تاريخية.. تستجلي تطور المصطلح والافهوم والمعنى، ساعية

لإعادة ترميم ما بلاه النسيان، وبناء ما فككته أدوات الحرفة... فما المانع أن نعمل على التعاطي مع العارف الفيلسوف السهروردي كموضوع لسؤال فلسفي نقيمه بلغة اليوم؟ ساعين للبحث بمزاج خاص يستفيد – قدر الإمكان – ولا يركن...

ولذلك ففي منهج التقسيم لمفاصل البحث، قد نخرق حركة التتبع الزماني على نهج الامتداد المتعارف، لنحو من الامتداد الزمني الألصق بالفكرة منه بالتوقيت...

فلطالما كانت الفكرة في صفائها ونضجها هي أقرب نحو منطلقها من مفاصل وتمثلات قد تكون اقرب زمنياً منها إلى المنطلق، إلا أنها أكثر بلوغاً نحو حقيقة المعنى في الفهم والتعبير.

ولعل خير شاهد على ما نذهب إليه شيخنا السهروردي في مستوى ونوعية تعاطيه وفهمه، وعمق تعبيره واستيعابه لحكمة الإشراق.. التي أعادها من حيث المصدر إلى معلم الحكماء "هرمس"، المسمى عند المسلمين بالنبي الحكيم "إدريس"، والذي تابعته نفوس وعقول متألهة كان آخر حلقاتها حسب ما ذهب إليه السهروردي "إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون، صاحب الأيدي والنور"[1].

وهي العبارة التي شرحها صاحب كتاب "شرح حكمة الإشراق" بالقول: "إن الإمام في الحكمة هو القدوة... والأيدي هي النعم... والبصاير وهو شدة النور الباطن النفسي الذي هو السبب في إدراك الحقايق، وهو معنى النور"[2]. فأفلاطون مع ما يفصل بينه وبين "هرمس – إدريس "هو قدوة الحكماء... وللسبب نفسه ذهب الشهرزوري إلى ان قمة الإشراق إنما كان يتمثل بشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي...

إذ "لم يزل طريق الحكمة مسدوداً مضطرباً حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من أفق اليقين، وأشرقت أنوار الحقايق من المحل الأعلى، بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، مظهر الدقايق وفائض الحقائق، معدن الحكمة وصاحب الهمة، المؤيد

---

1 الشهرزوري، شمس الدين محمد :" شرح حكمة الإشراق " تحقيق حسين ضيائي تربتي، موسسة مطالعات و تحقيقات فرهنكي، تهران، 1372 هـ، ص21 .

2 م.ن، ص 21 .

بالملكوت والمنخرط في سلك الجبروت، بقية السلف وسيد فضلاء الخلف، وأفضل المتقــدمين والمتأخرين، لب الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة والحق والدين السهروردي قــدس الله نفسه وروّح رمسه.. وشرع في إصلاح ما أفسدوا وإظهار ما طمسته الأدوار وتفصــيل مــا أجمــلوا وشرح ما أشاروا إليه ورمزوا، وحل ما انغلق وأشكل، وأحيا ما مات ودثر"[1].

فالسهروردي المحيي لما اندثر، وأفلاطون القدوة للسائرين على درب الحكمة، كانا مع ما يفصل بينهما أعظم من أهلته "إشــراقات أنوار الحقــايق من المحل الأعلى" المتعالية على حدود الزمن والآن لأخذ هذا الدور العظيم...

ووجهتنا على ضوء ذلك سوف تأخذ بعداً من الجدل "الجواني" للفكرة تارة، وبعداً من جدل المفهوم والمفهوم، والصيغة والصيغة تارة أخرى..

ذلك ان منطق الحوار والجدل هنا قد يكون بين نسق البرهان، ونسق العرفان، أو بــين نسق الخبر ونسق الإنشاء...

لتتوحد مظاهر الأنساق عند ذات تتفرد بالقدرة على المؤالفة والتنظيم والإبداع، ويحصل التعبير الحكمي عند فريد الدهر السهروردي بأدوات من التواصل الرمــزي، يتجــاوز معــايير الخطاب إلى الأصل المنشىء...

"فكلمات الأولين مرموزة وما رد عليهم – وان كان متوجهاً إلى ظاهر أقاويلــهم – لم يتوجه إلى مقاصدهم، فلا رد على الرمز... وعلى هذا يبتنى قاعدة الإشراق"[2]. هــذا الكــلام للسهروردي يعلق عليه شارحه بأن ما فعله أرسطو بالرد على أستاذه، إنما كان ظاهر الكلام لا باطنه ومقاصده...

واذا كان في الردود ما يفضي إلى المضامين لتتآلف أنساق الظاهر البحثي مــع أنســاق المقاصد الذوقية، وتؤالف بين أبعاد الخبرية والإنشائية من الجمل ...

---

1 م .ن، ص 6 .

[2] السهروردي، شهاب الدين :" مجموعة مصنفات شيخ الإشراق " تصحيح و تقدم هنري كوربان، موسسة مطالعات و تحقيقات فرهنكي،طهران، 1372 هــ ج2 ص10.

فيكون بين الوجد والعقل إخاءً ونوراً وشروقاً، ويكون الكل على طريق الحكمة، بجدليات الحكمة التي تؤالف بين الغيب والشهادة في الوجود، وبين البرهان العقلي والذوق الكشفي – الشهودي في المعرفة، وليكون عنوان ذلك كله "الإشراق" تارة أو"الحكمة المتعالية" أخرى...

وليخرج الفكر والعقل الإسلامي من مأزق الاستلاب والاختزال المعرفي الذي سببته مرة العقلانية الاعتزالية التي تمظهرت في يقظتها الأخيرة بالأندلس عند ابن رشد، والتي كادت تفصل منهجياً بين طريقي العقل والنص لمصلحة الأول...

ومرة أخرى من مأزق الاتجاه الكلامي الذي أعلن انتصاره عبر "تهافت الفلاسفة " على مشائية الكندي والفارابي وابن سينا، ليبنى صرح التعبدية على حساب الاجتهاد الإبداعي الأصيل والمنتج...

فعند السهروردي ومعه كانت بداية تزخيم النص بانطلاق البرهان وروحية الإشراق والوجد والذوق والكشف... وكانت بداية التأسيس للخروج من الفلسفة الإسلامية نحو فلسفة الإسلام بنحو من تضافر اللغة والبرهان والعرفان والقرآن والحديث، بل والمأثور عند الأنبياء والحكماء في قدسية أقوالهم وأدعيتهم والزيارات...

لتتواصل تلك الفلسفة – الحكمية للإسلام في فروع العلوم الإسلامية كالتفسير والكلام الجديد عند الطوسي، والأخلاق المتعالية عند أصحاب السير والسلوك، وفي حركة أصول الفقه والفقه ونظرية البناء التدبيري للعقل العملي...التي نشهد اليوم بعضاً من حلقاتها...

كل هذا يحدونا لدراسة "جدلية الانساق" وكيف أنتجت عند السهروردي إشراقته العظيمة "حكمة الإشراق"، عبر إيراد لمحات تجمع وتؤالف بين حكمته والأفق الفكري الذي نتوفر عليه...

اللمحة الأولى:

المتعلقة بجدلية "النور والظلام"

وهي السمة التي أكسبها السهروردي حكمته، والتي اصطلح عليها بـــ"فلسفة النور"، إذ تقوم على جدلية "النور والظلام". ولقد عمل حكيمنا على الإفادة من هذين المصطلحين المعنيين بكل ما يحملانه من طاقة دلالية وإشارات رمزية ومقاصد... إلا أن جدل نسقي النور والظلمة حمل كما هو معلوم ثنائية تذكّر بالثنوية.

وهي لا تنسجم مع طبيعة المنطلق التوحيدي الذي أسس عليه الحكيم المسلم فلســـفته أو حكمته.

لذا اعتبر د. أبو ريان "أننا نجد من ناحية أخرى أن السهروردي نفسه لم يقبل ثنائية النور والظلام بالمعنى الفارسي القديم"[1] مع ذلك فلقد عرّف شراح حكمة الإشراق النـــور بـــالوجود والظلمة باللاوجود أو العتمة، بما هي نفي للوجود[2]... بل حتى ان أبا ريان نفســـه في الوقـــت الذي يقر فيه للفظين بمدلول وجودي، فهو يصرح قائلاً: "فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود، فأما النور فلا يخضع للتعريف المنطقي، إذ هو اظهر من ان يعرّف، والظلام عدم النور" [3] ومثل هذا الكلام فيه ما فيه من وهن، إذ كيف صح عند أبي ريان تعريف الظلام بعدم النور، والشيء لا يعرّف بما يخالفه الا بالتعريف الاسمي، وهذا ما يصدق حتى على النور نفسه... ثم ما سر هذا الاضطراب في اعتبار الظلمة كما النور أمراً وجودياً تارة، واعتبار الظلمة أمـــراً عـــدمياً تـــارة أخرى؟. فإن كان السر يكمن باللحاظ والحيثية، فهذا ما يجب تبيانه، وهو أمر لم يحصل. بـــل كان كل همه إخراج المصدر الفارسي كصاحب خصوصية، والذهاب إلى ان ثنائية المعنى حـــق مشاع عند أفكار كل الأمم بما فيها اليونان...

ونحن خارج إطار مبحث المصدر، يلفتنا أن إعطاء الظلمة معنى مستقلاً عن النور هو

---

[1]أبو ريان، محمد علي :" الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية " الكتاب التذكاري بشيخ الإشراق، القاهرة، 1974، ص60.

2 انظر سيد حسين نصر في بحثه المقدم الى الكتاب التذكاري بشهاب الدين السهروردي .

3 أبو ريان، محمد علي: «الإسشراقية مدرسة افلاطونية..» مصدر سابق، ص 60.

إضفاء شرعي لكل فكرة تقول بمصدرين وجوديين على المستوى الأنطولوجي، بل ولكل فكرة خارجة عن مبدأ عدم التناقض في الإطار المعرفي... والاعتماد على هذه الاستقلالية في المعنى سيوقعنا في معركة المطلقات المتقابلة، ليصبح الشر مطلقاً كما الخير، والسلب مطلقاً كما الإيجاب، والإطلاق فيه إقفال لحركة أي معطى أو واقع أو معنى، وبالتالي لن يكون التجادل حينها مبدعاً أو مشرقاً، بل هو جدل الاختزال والاحتراب والتسالب... ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1] بل وبسبب علاقة القيم بالنظام، فإن مثل هذه الثنائية تفضي إلى صراع بين الإنسان وما حوله، والإنسان مع الإنسان... إنما تؤسس لصراع وجودي وقيمي متسالب، لا يقبل التحاور والتعايش والتكيف بين الثقافات والأمم والحضارات. ثم فضلاً عن كل ذلك، فإن الحكيم السهروردي يصرح ببعده عن هذا المعنى الذي يوسمه بتسمية الكفر، إذ يقول: "قاعدة النور... وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يفضي الى الشرك بالله تعالى و تنزه"[2] وليفتح أفقاً لمعنى آخر يقوم على وحدة المصدر الإشراقي الذي منه يكون كل شيء استقلالاً، وهو مضمون معنى "الواجب" الفلسفي... وكل ما يصدر منه مما هو سواه مرتبط وجوديا" به مفتقر إليه، وهو ما اصطلح عليه بالإمكان (في الفلسفة) والإمكان الذاتي هنا استواء بين الفعلية واللافعلية، وبما هو سلب لضرورتي الوجوب والاستحالة، إنما يأخذ مع ذلك ضرورته ووجوبه وفعليته وتحققه من مصدر الوجود الواجبي، أو بتعبير السهروردي: نور الأنوار... من هنا اعتبر أن الظلال والأشباح – العتمة- هي أنواع الحقائق الأصلية، أي العقول النورانية المفارقة والمجردة[3].

وعبر هذا التمييز والربط يبني نظامه في الرؤية الكونية، فهذه الأنوار بقاهريتها الرحيمة تبدع... والظلال بحبها وعشقها تتجه، وتتوجد وتتفرع بكثرتها المتحدة مع أصلها اتحاد المتحد مع ذاته، والآخذ لمعناه وهويته... وهكذا تكون حكمة الإشراق حركة تنتظم عبر جدلية

---

1 الأنبياء،22.

2 السهروردي :" حكمة الإشراق " م.س، ج2ص11 .

3 انظر كتاب التلويحات لشهاب الدين السهروردي .

الأنساق، هندسة تتشابك في بناء، وأبنية محكمة من الصيرورة والمثال والفكرة العارفة... من دون أن "تنطبق عليها صفتا الاتصال والانفصال لامتناع وجود الحيّز"[1].

ومن خلال هذه الجدلية وعلى أرضيتها، يسلك الإنسان سبل التكامل في وجوده الرتبي، والمعرفة في تألهه ويقينه، ليتماثل خُلُق المصدر للتحقيق في المصدر وادراجه، وليصل إلى ما يطلق عليه اسم "الطبيعة الكاملة"، أو "الإنسان الكامل" أو "قطب الأقطاب"، أو "صاحب الإمام والحجة الذي لا يخلو منه زمان أبداً"...

وعلى ذلك فإن حكمة الإشراق والأنوار تتمتع بميزتين:

الأولى: مضمونية، تتسع وتشمل مناحي الوجود الأنطولوجي ونظام القيم، وسلوكية الإنسان، فهي بذلك تشكل فلسفة الرؤية الكونية الإسلامية.

الثاني: شكلية، استطاع فيها صاحبها إعطاء تسمية وعنوان لفلسفة بحيث صارت تلك كأنما هي اسم علم خاص بها...

ولا يخفى أهمية هاتين الميزتين، وإن القول بأن الأنظومة الكاملة هي مؤامرة تشويه معرفي تبقى مورداً للبحث المفتوح، إذ لطالما عملت يد التشريح والتفكيك على أسر الفكرة في جزئياتها، معملة قياس التمثيل الظاهري لربطها بما لا ينسجم معها، مما أدّى إلى إعطاء أحكام مبتورة وتعسفية في الكثير من الأحيان. كما لطالما تحولت مشاريع الانظومات إلى قراءات تقليدية خالية من التجديد والإبداع.

1 أبو ريان، محمد علي :" اصول الفلسفة الإشراقية " دار الطلبة العرب، بيروت، د.ط، 1969، ص175 .

اللمحة الثانية:
تتعلق بمصدر الفكرة

وهي تتعلق بمصدر الفكرة والتسمية والأطروحة التي قدمها السهروردي، والتي انقسم فيها الناس إلى آراء واتجاهات.

أ - يذهب قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرحه لحكمة الإشراق إلى أنها تعود بإشراقيتها واعتماد الذوق الكشفي إلى فارس القديمة، في حين أعادها بعضهم الى الاتجاهات الفارسية التي كانت تسود في عهد السهروردي وتلقاها مشافهة. وقد مال إلى هذه الوجهة هنري كوربان وحسين نصر، وإن أشارا إلى أن هذه النسبة التي فيها انتماءٌ جغرافيٌّ لبلاد الشرق هي مع ذلك تنحو نحو مشرقية معرفية هي مشرق الأنوار، وهي أيضاً فكرة سادت في بلاد الشرق.

وإن كان السيد حسين نصر في مورد آخر في بحثه الوارد في الكتاب التذكاري حول السهروردي يقول: "الواقع أن السهروردي يمثل نقطة التقاء زرادشت من جانب وأفلاطون من الجانب الآخر... "[1].

ب - محاولات من عمل على نفي الجانب الجغرافي للتسمية وإعادة مصدرها ومضمونها إلى التراث اليوناني الأفلاطوني[2] والأفلوطيني[3] الذي تمثل بأفلاطون، كما بالمدارس الفلسفية الإسلامية عند الفارابي[4]، وابن سينا[5]، وأبي البركات البغدادي[6].

---

[1] نصر، سيد حسين :" شيخ الإشراق " الكتاب التذكاري بشيخ الإشراق، القاهرة، 1974، ص32 .

[2] افلاطون (428-347 ق.م) فيلسوف يوناني عرف بأثره الكبير في تاريخ الفلسفة.

[3] المقصود هنا أفلوطين(205- 270م) وتعتبر فلسفته مزيجاً من الافلاطونية والارسطية والرواقية والفيثاغورية.

[4] فيلسوف اسلامي (870- 950) أطلق عليه اسم المعلم الثاني لأنه جمع وهذب العلوم الفلسفية لاسيما المنطقية، التي أصبحت معه أول العلوم وفاتحتها.

[5] فيلسوف إسلامي(980- 1037) عرف عنه عمله في العلوم العقلية، يعتبر من مؤسسي الفلسفة الاشراقية، لاسيما في كتابه الاشارات والتنبيهات.

[6] فيلسوف عربي من أصل يهودي(...- 1146) كان شعاره على المرء أن يقرأ في سفر الوجود الكبير، فهذا أفضل من أن يقرأ في كتب الفلاسفة.

وهذا ما اشتغل عليه الدكتور أبو ريان عند كل محاولة لقراءة حكمة السهروردي الاشراقية، التي رأى فيها استكمالاً لما كان قد أرسى أسسه ابن سينا من تأثيرات الفلسفة اليونانية بالعالم الإسلامي... كما أوغل الدكتور حسن حنفي نفسه بالاتجاه ليعتبر أن أي محاولة لأخذ المصادر الفارسية في حكمه الإشراق إنما تأتي من "المنهج الذي يقوم على الأثر والتأثر، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها الأصيل وإرجاعها إلى ظواهر سابقة عليها... إما عن حسن نية... وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها، وإرجاع الوحي والنبوّة إلى مصادر تاريخية محضة في ديانات الشرق القديم. وتقوم حجج هذه النظرية على: الجنسية، المولد، اللغة، المنطقة الحضارية والفرقة الدينية"[1]. إلا أن حنفي لا يرى في حكمة الإشراق إلا مسعى للفكر الإسلامي للإجابة عن إشكالية منهجية تبتغي التأليف بين المتخالفات.

ج - وهناك من اعتبر أن المسألة هي فهم إسلامي للعلاقة بين الأفهام المختلفة بعناوينها الجغرافية والقومية، والمتحدة بفطرة ذوقها الإشراقي وعقلها البرهاني.

د - ونحن نذهب للقول بأن السهروردي لم يُعمل قوميته ولا نسبتُه الجغرافية أو المذهبية في فلسفته، بل استفاد من كون الإسلام قد أقر بكل نبي جاء قبل النبي محمد ﷺ، وأن الله في كتابه العزيز حدّث نبيّه عن الأنبياء بأن ﴿ **مِنهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ**﴾[2]... وهذا يفتح المجال واسعاً أمام إمكانية اعتبار جملة من الحكماء أنبياء بالأساس، فما المانع أن يكون زرادشت نبياً؟ كما أفلاطون نبياً؟ وإذا كان مصدر الإلهام عند كل نبي واحداً، إذن فلا إشكال في التأليف بين ما يظهر عليه الاختلاف، فوحدة المصدر تعني وحدة الحقيقة، والجدل بين أنساق المظاهر الفكرية والعقيدية الناشئة من مقتضيات الزمان والمكان، لا تعني بالضرورة وقوع الاختلاف على مستوى المقاصد والمعاني والمضامين، ووحدَه جدل الأنساق والتعدديات قادر على الكشف عن موارد الوحدة عبر ممارسة النقد في هذا الشأن

---

1 حنفي، حسن :" حكمة الإشراق " الكتاب التذكاري بشيخ الإشراق، القاهرة، 1974، ص 179 .

2 غافر 78.

لكشف الجوهر من العرض بمنهجية تستعرض النص، وتستشرف إشراقات فيض المعنى من واهب المعنى.

وهذا لا يعني على الإطلاق خروجاً نهائياً من قيود الموضع الجغرافي، أو سطوة الثقافة السائدة باصطلاحاتها ولغتها وحكاياتها... الا أنه لا يعني ضرورة عدم الخضوع لها، وإن التزمنا رعايتها ومراعاتها، سواء أكانت قبليات تفرض نفسها أم خيارات نتجه إليها.

إشراقية السهروردي إبداع في الفكرة، والتحام مع المحيط، وتجاوز نحو المصدر ومباشرة في عشق النور القاهر... ومصدر الفيض والإلهام الإلهي على الوجود والمعارف والادراكات.

اللمحة الثالثة:

في المنهج

لقد قدّم بعضهم وصفاً لطبيعة حركة المنهج الإشراقي بالقول: إن "الإشراقية مذهب حركي (ديناميكي) عقلي تنتظمه خطوط هندسية لا متناهية تتشابك في بناء محكم. وهو يقترب إلى حد كبير من المذاهب الحيوية التي تعتنق التطور الإبداعي من حيث خصوصية الوجود الروحية وتدفق الحيوية العقلية، فالوحدات الوجودية متشابكة تتبادل فيما بينها إنارة روحية خصبة بحسب مراتبها"[1].

وهنا الإشراق يصبح مذهباً عقلياً يكشف عن تشابك في العلاقة الجدلية بين وحدات الوجود النورانية.

فواقع المذهب الإشراقي هو الوجود، أي النور، أي الروحية التي تنضح بها وحدات الموجودات، بينما المعرفة إدراك عقلي متابع لتلك الوحدات. ومشكلة مثل هذه القراءة تكمن في عدم القدرة على الخروج من أفق المشائية المختلطة بتلاوين أفلوطينية وإسقاط هذا النسق على حكمة الإشراق... فضلاً عن مشكلة ما زالت مستديمة، وهي عدم القدرة على اعتبار الإشراق منهجاً في التحليل يقوم على بعد روحي – شعوري، ذلك أن من غير المتصور، خاصة في عالم "التشييء" لكل معنى، إمكانية وجود منهج، وفي الوقت نفسه يقوم على بعد أقرب للخبرة الروحية منه للأشكال الذهنية...

علماً بأننا لو غضضنا النظر عن كل ما ورد من ملاحظات، فلا نستطيع إلا أن نرى في التحليل تجاوزاً لوحدة العلاقة بين ما هو في الأعيان وما هو في الأذهان عند السهروردي... فجدلية الأنساق عنده لا تعني ثنائية الذات والموضوع التي هي سمة الفلسفة الحديثة، والطريق الشاق الطويل التي سعت وما زالت لسلوكه وتبيان معالمه واتجاهاته ومفترقاته.

---

1 أبو ريان، محمد :" أصول... " م.س، ص200 .

هذا وإن كنا نعتقد أن المجال هنا لا يتسع للاستفاضة بالكلام عما يخص المنهج. لكن من المفيد التفريق بين المنهج والنهج، إذ هناك فارق بين سبيل الفكرة وطريقها، وسمتها الخاصة، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾[1]، وبين الأدوات والوسائل التي نستخدمها لنضيء بعضاً من معالم الطريق أو نكشف عنها، والخلط بين الاثنين لطالما أفضى إلى مغالطات وخلافات.

وفي اعتقادنا، إن المنهج "النهج" عند السهروردي ينطلق من الحقل المعرفي الذي يعايشه ويشتغل عليه، وهو الدين.

وبما أن الدين وحي، فالمعرفة المنبثقة عنه لا بد من أن تكون إشراقاً...

وبما أن الدين عند الله منذ بداية الخليقة هو الإسلام، فكل نبي حكيم معتمد ومرجع في حكمة الإشراق...

وبما أن الدين كشف تام ظهر بالنص المعصوم، فلا بد من أن نعود إلى ذاك الكشف التام كمعيار يميز الصحيح من الفاسد... لذا كنا نراه يستند إلى الآيات القرآنية بمستوى لم يتوافر عليه أحد قبله من الحكماء.

بل من هنا نراه قد عمد "إلى إظهار الوحدة بين التفكر العقلي والحقيقة القرآنية..."[2]، وحدة جعلت الدكتور حسين نصر يعتقد أنها معيارٌ يمكن لنا على ضوئه أن نميز "أصالة ما ينسب إلى السهروردي من آثار"[3]. وبما أن الدين نظر وعمل إذ ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾[4] و"العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء"[5].

---

1 المائدة 48.

2 نصر :" الإشراق... " م.س، ص30 .

3 م.ن، ص 30.

4 الطلاق 2.

5 الامام الصادق (ع): " مصباح الشريعة" موسسة الاعلمي، بيروت، 1400هـ، ص16.

و"العلم يزكو بالعمل"، فلا بد من الارتياض بل الاجتهاد في الارتياض النظري والعملي عبر البرهان والسلوك، والعرفان للوصول إلى الحقيقة ودركها، سواء في التأمـــل أو التعلـــيم أو التعلم، حتى لكتاب كمثل كتاب "حكمة الإشراق"[1].

ثم أخيراً، بما أن الدين فطرة، والفطرة نور ووجود قام في كل وجود إنساني فلا غرو أن تتآلف المختلفات وتتشابك الوحدات، وتتعارف القوميات وتتحد المتعارضات بين الأنساق في وحدة الفطرة، كتجلٍّ لحقيقة وحدة المصدر، وهي التي يسميها في "حكمة الإشراق" بـــ"الخميرة الأزلية" عندما يقول: "وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراق أحيينا فيه الحكمـــة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها، ويســـتخرجون منها حكمتهم،وهي الخميرة الأزلية"[2].

فكما أن الحقيقة الكونية والوجودية والدينية كمنت في الإسلام فعلى حكمة الإشراق أن تقوم بإيجاد ما أسماه شيخنا السهروردي بـــ"علم الحقيقة" المعبّر عنها بحكمة الإشراق، ســـاعياً لتضمين العلم ما يتسانخ مع الحقل الذي عليه يقيم بناءه، ومنه يستكشف إشراقاته وأنواره.

إلا أن المنهج "النهج" يقتضي أدوات وسبلاً بحثية تعالجه وتكشف عنه. وهنا يأتي الحديث عن تقسيم العلوم إلى حقيقية ثابتة تتبع المعلوم الثابت، واعتبارية بحسب المواضعة والفرضـــية في اللحوق بالثوابت... كما يأتي الكلام عن الفلسفة والميتافيزيقا لا كعلم مستقل يقصد لذاته، بل كأداة معرفية لها وظيفة طريقية للوصول إلى المقصد والحقل كما والاشتغال فيه...

كما تأتي المكاشفة والمشاهدة والارتياض والعرفان سبلاً متقدمة نحو ذي المقدمة والمقصد الأسنى...

فمن ضاقت به المعرفة إذ يقتصر عليها، منعته التحقق مما بنيت عليه. فمن طلب العرفـــان للعرفان والمعرفة للمعرفة، والفلسفة للفلسفة تاه عن المقصد والمقصد قد يكون اتصـــالاً بعـــوالم الوجود والنور بتدرجاتها التي هي رفعة سمو معرفة النفس واستكمالاتها برتبها النورانية.

---

1 للمزيد حول هذا الموضوع انظر ما كتبه سيد حسين نصر في مقدمته للبحث المقدم للكتاب التذكاري .

2 السهروردي :" حكمة... " ج2 ص156 .

أما المنهج بهذا المعنى الأخير فهو ينقسم عند السهروردي إلى ذوق وبرهان..

"ففي مقابل العلم التمثيلي الذي هو علم بالكلي المجرد أو بالمنطق (علم صوري)، لدينا علم حضوري اتصالي شهودي وإشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع، وذلك بصفتها كائناً نورانياً أي إنما تستحضره أمامها، وذلك بأن تستحضر نفسها. فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور لهذا الحضور"[1]. وحكمة الإشراق بنموذجها ونسقها الخاص يقول فيه: "ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر.. ثم طلبت عليه الحجة، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشككني فيه مشكك"[2]. ثم يكمل قائلاً: "وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور..."[3].

وبذلك يكون الأصل في منهجه هو "الأمر الآخر"، أي غير الفكر، وما ذاك إلا ما ابتنت عليه قاعدة النور، وهي هنا الذوق والوجد والكشف والمشاهدة والعرفان والإشراق.

أما الحجة البرهانية فهي الحكاية عن المشاهدة والدليل على وجودها وإمكانها...

لذا فلو خالف الفرع الأصل والحاكي المحكي عنه، فلا بد من ترك الفرع والتمسك بالحقيقة الفعلية التي عرفت بالمشاهدة والمشاهدة المعنوية تحمل من اليقين ما لا يمكن أن تحمله حتى المشاهدات الحسية...

وهذا إنما يتوافر بالتجربة وتخلية النفس من كل مانع عن الاتصال بمصدر كمالها، إذ إن المعرفة الذوقية الكشفية هي "معاينة المعاني والمجردات مكافحة"، لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي أو رسمي.. بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن.. وتتبين معلقة تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية"[4].

إن كل هذا يوصلنا للقول إن حكمة الإشراق هي حكمة ذوقية بالأساس، وما جدلية علاقتها مع النسق البرهاني إلا من باب لحوق العارض بالجوهر على المستوى المعرفي.

---

1 كوربان، هنري :" تاريخ الفلسفة الإسلامية " ترجمة حسن قبيسي و نصير مروة، دار عويدات، بيروت، ط2، 1998، ص311 .

2 السهروردي :" حكمة الإشراق " م.س، ص10 .

3 م.ن، ص10 .

4 مقدمة شرح حكمة الإشراق للشهرزوري ص5 .

كما أنها تحمل بعداً وظيفياً له علاقة بمنهج الدور المنوط بالإمام أو القطب، ذلك ان المعرفة هي حركة استكمال الفرد ومورد استخراج فعلية رقي رتبته الوجودية.

وهذا النحو من المعرفة لا يستكمل نفسه برياسة الجماعة الا عبر البرهان.

من هنا أطلق اسم الحجة على البرهان، وهو الاسم المتناسب مع الإمام، لذلك كان كشف الحجة هو الأتم،... وكانت وحدة الذوق والبرهان على تمامها لا تتوافر إلا عند صاحب الخلافة الإلهية قطب الأقطاب والإنسان الكامل، أي الإمام الذي به تستكمل حركة النهج الاجتهادي للمعرفة، والذي لا تخلو منه أرض ولا زمان، كما عند السهروردي وبحسبه.

أما آليات هذا المنهج فهي المعروفة بالمنطق الذي سعى السهروردي الى إبداء الرأي فيه، وبالسير والسلوك الذي دعا إليه...؛

وهكذا يستكمل المنهج الإشراقي نفسه وكماله.

وهنا نختم هذه اللمحة بالقول: إن الكلام في المنهج ما زال يحتاج إلى كثير من الاشتغال، فإن صح لنا أن نتحدث عن الإشكالية الكبرى أمام العقل والفكر الإسلامي، فإنما هي مشكلة المنهج، وكيف يربط بين الأنساق على أرضية القاسم الموحِّد، الذي منه ينطلق ليتنامى الجدل والحوار الفلسفي أو الديني أو الفكري أو الحضاري، وبه تتوحد الأبعاد وتتقارب المتباعدات.

إن حكمة الإشراق هي بداية منطلق نحو بناء فلسفة الإسلام، فهل منها ننطلق نحو استكمال الخطوة ونعمل على بناء نموذج لفلسفة الدين... والدين اليوم ركن أي حوار أو تخاصم؟

وحكمة الإشراق موسوعة ضمت برؤية خاصة موقفاً من تجربة الأنبياء والحكماء، فهل نستفيد منها لقراءة جديدة لتاريخ الأنبياء؟ بل لقراءة علم اجتماع ديني نتلمس فيه موقع لمعرفة النظم الاجتماعية والسياسية والحضارية..

وحكمة الإشراق رؤية لكونية إسلامية شاملة، فهل يقدر المسلمون اليوم على أن يخرجوا، ولو على المستوى الفكري من أفق القوميات والقطريات والشعوبيات نحو ما فيه رحابة وحدة الإنسان المتأله بإشراقات الإسلام المنبعث من روح كونية محمد بن عبد الله ﷺ ؟

أسئلة ستبقى تشكل منافذ مسدودة لغايات مشروعة تحتاج الى البدء بالاستحقاق.

ختاماً:

إذا كانت العادة قد جرت بعد تقديم توصيف وتبيان شرحي لفكرة أو لأفكار، أن تختتم بتوصية أو توصيات، فإنا نضع بين أيديكم الملاحظات والمقترحات التالية:

أولاً: قد يستغرق الواحد منا مع قراءة العمل التراثي في التفاصيل الخاصة بمواقعه وزمنياته وخصوصيته الحيثية فيه، ليصبح كأي حفرية أو طبقة جيولوجية من الأرض والمكان، نسخّرها لخدمة مشاريعنا، هذا إن أحسنّا بناء العلاقة معها..

وهو الأمر الذي جمّد العقل الإسلامي – العربي، بحيث بات التعاطي مع التراث حتى في نقدياته يأخذ بعد التعثر الاجتهادي. والاجتهاد في كل ما هو تراثي لا يكون إلا ضمن شروط خاصة منها:

أ – تجاوز المسائل والموضوعات بقيودها الخاصة نحو ترميزاتها ودلالة مقاصدها.

ب – ضبط الإيقاع المركزي أو ما يمكن تسميته ببؤرة المعنى للموضوع المعالج.

ج – النزوع نحو جدلية الأسئلة والإجابات بين زمانيهما بحيوية وروحية إحيائية.

د – تجاوز الأصر الفكري توصلاً لانبثاقات الأفكار الاجتهادية من مصدر المعنى، مع الحفاظ على العلاقة التراكمية مع النتائج والمقررات المعرفية والعلمية التي تنساب مع القراءة التاريخية.

ويمكن أن نختصر كل تفاصيل هذه النقطة الأولى بضرورة تشكيل منهج معرفي إحيائي للتراث. وأؤكد هنا الفارق بين الإحيائية السلفية والإحيائية على طريق رحالات الإشراق، أمثال السهروردي والإمام الخميني (قده).

ثانياً: ان واحدة من أهم المشكلات التي يعاني منها فكرنا الفلسفي والمعرفي، هي فقدان المنهجية الواضحة في المعالجة، مع توافر متخم للمسائل والموضوعات. ولعل إشراقية السهروردي تحمل في طيّاتها ما يسمح بإن تكون منطلقاً لمثل هذه المعالجة. من هنا فإني أقترح تشكيل لجنة

خاصة تنبثق عن هذا المؤتمر لتعمل على وضع المخطط الأولي لمعالجة إشكالية المنهج في الفكـــر والفلسفة الإسلامية، انطلاقاً من منهجية الإشراق وموقفها من البرهانية الأرسطية.

ثالثاً: أن يُعمل في الثانويات والجامعات على دراسة استكمالات حركة الفكر الفلسفي بمقطعه الثاني الذي يمثله شيخ الإشراق، بعد أن استنفد المقطع الأول أغراضه عند الكلاميـــة — الصوفية للغزالي، والاتباعية الأرسطية لابن رشد.

المصادر والمراجع:

1.ــ الشهرزوري، شمس الدين محمد: "شرح حكمة الإشراق" تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنكي، تهران، 1372.

2.ــ السهروردي، شهاب الدين: "مجموعة مصنفات شيخ الإشراق"، تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران، ج1- ج2، 1372.

3.ــ كوربان، هنري: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" ترجمة حسن قبيسي و نصير مروة، دار عويدات، بيروت، ط2، 1998، ص311.

4.ــ أبو ريان، محمد علي: "أصول الفلسفة الإشراقية" دار الطلبة العرب، بيروت، 1969.

5.ــ ابو ريان، محمد علي: "الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية – مناقشة قضية المصدر الإيراني" الكتاب التذكاري الخاص بالسهروردي، القاهرة، 1974.

6.ــ نصر، سيد حسين: "ثلاثة حكماء مسلمين" دار النهار، بيروت، ط2، 1986.

7.ــ نصر، سيد حسين: "شيخ الإشراق" الكتاب التذكاري الخاص بالسهروردي، القاهرة، 1974.

الفصل السادس

فلسفة الدين
والإحيائية الإسلامية المعاصرة

فلسفة الدين
والاحيائية الإسلامية المعاصرة

لا بد لنا في بداية الحديث أن نقدِّم بين يدي الموضوع جملةً من التحديدات للمقصود من إطار البحث الذي أشار إليه العنوان:

أولاً: نعني بفلسفة الدين البحث الحر في مناشئ ومقومات وطبيعة النظرة التي يحملها الدين؛ من موقع معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج ...

ثانياً: الدين الإسلامي هو الشريعة الإلهية الخاتمة التي أُرسل بها النبي الخاتم محمد ﷺ؛ وهي صبغة الله التي فطر الناس عليها، وأودع فيها كل سبل كمالاتهم المعنوية، والعملية إن لجهة المعارف أو القيم أو السلوكيات الفردية، والجماعية، والكيانية... لغاية هي تحقيق الرفاه والاستقرار في الدنيا؛ والفلاح والطمأنينة بمقام القرب الإلهي في الآخرة ...

كما وتمثّل هذه الشرعة، البيان التكاملي الذي عبَّر عنه الأنبياء عبر التاريخ ليستأدوا ويستثيروا ما استوثقه الله في نفوس الناس، وسرِّ قواهم المميِّزة بين الحق والباطل دون مواربة، أو غفلة، أو استعباد...

ثالثاً: لا نقصد بالإحيائية هنا ما ساد في بعض دراسات الأديان القديمة، وما اعتبره ادوارد تيلور، من أن الاحيائية؛ هي أول مرحلة من مراحل الدين، حينما اعتبر الإنسان أن الطبيعة حيَّة (أي إن لها نفساً).

لكننا نقصد بالاحيائية ما اشتغل عليه جملةٌ من علماء المسلمين، إن لجهة إحياء روح التدين في نفوس الناس، أو لجهة إحياء معالم الأحكام والسنن والقيم في المعتقدات والتشريعات الإسلامية التي انطمس بعضها بفعل ما ارتأته سلطات الأمر الواقع.. أو تغيَّرت مضامينها بفعل الغفلة، والأهواء، والجهل، والمصالح الضيقة..

أو بفعل الدوغمائيات والسلفيات التي خنقت روح الإيمان حينما عطّلت فاعلية الإسلام في التفاعل مع الزمان والمكان، وتبدّل الأوضاع والأحوال.

ولا تعني الإحيائية، التي نقصد، الإبداع والتجديد والابتكار والخروج عن المألوف حصراً..وإن كانت تتواصل مع كل هذه المقولات كطرق لبثّ الحياة في أي معنى أو مضمون ميّت.. شرط أن لا تتحول الطريق إلى هدف؛ كما هو الحاصل في بنية الوعي الغربي أو المستغرب الذي غلّب النقد على الحقيقة، والاعتراض على العدل، وبعثراتِ التشكيك على الاستقرار..

من هنا فإن الكثير ممن انتهجوا في قراءتهم الإسلامية النقدَ كهدف هم خارج إطار هذه المعالجة؛ كما الذين صنّموا الدين والفكر الإسلامي وحوّلوه إلى مجرد طيف قدسي لا روح، ولا جدل، ولا تفاعل فيه - عندما حيّدوه عن أي عملية نقديَّة أو استفهام نقديٍ - هم خارج إطار هذه المعالجة أيضاً.

رابعاً: المعاصرة التي نعنيها هي المرحلة التي شعر فيها العالم والمجتمع الإسلاميان بإحباطٍ عند هزيمة الكيان، وصدمةٍ عند ملاقاة الغرب، وسرعة تعملقه التي فاقت المتوقع في ذهنية عالمنا هذا... ممّا ولّد الدهشة عندَ عظام، كرجل الإصلاح الكبير محمد عبده مما رآه في الغرب فكانت مقولته الشهيرة "هنا وجدت الإسلام و لم أجد المسلمين".

ولقد تتالت تحولات كبرى في نمو الغرب عُدَّت ثورات على المستوى السياسي، والعسكري، والتقني، والإداري، والاقتصادي، والمعرفي، والأدبي، والفلسفي، والثقافي، والعلمي.

وثورات على مستوى التواصل، والاتصال، والهيمنة، والتأثير، كان فيها الغرب هو "المعاصرة" التي لجأ إليها البعض؛ كيف لا؟ والعصر عصره.. أو خافها وكفّرها البعض الآخر فالتجأ إلى الماضي وأمجاده.. هذه التحوّلات وضعت النقاش أمام حيرة في تقسيم الغرب إلى شرق وغرب.. وأمام تفكّك بين التراث والحداثة أو الماضي والحاضر..

واليوم أمام بحث في الهوية الخاصة، أو المجتازة ولو تجوُّزاً نحو الكونية والعالمية والعولمة ..

اليوم تكبر الدهشة وتتّسع الحيرة، ويمتد التفكك، ويتعالى السؤال، وتتعاظم الإشكالية ليكون كل ذلك أكبر وأعلى من سقف كل انتماء مذهبي، أو عقائدي، أو ديني.. وما عاد بالامكان لا التعتيم، ولا الإغفال، ولا تحدي الواقع بإدارة الظهر والتناسي ..

اليوم وجد الفكر الإسلامي نفسه أمام مواجهةٍ طرفاها الدين من جهة، والواقع من جهة أخرى.. الأمر الذي استوجب قراءةً تنطلق من "الدين - كذات"... وتسير في مناكب الأوضاع المأزومة كمحيط.. ناظرة إلى كل التحولات والتبدلات كواقع مهيمن استطاع أن يفرض نفسه.. ساعية لتلمّس الحياة أو الإحياء في مفاصل السكون والموت، مهدية من قوله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز﴿ **أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾[1].

فالجهل كفر كما الظلم والتخلّف والسكونية "**من استوى يوماه فهو مغبون**"[2].. كفرٌ يساوي في نتائجه أو يكاد الالحاد والجحود بالله وبأنعمه.. إذ رسالة الاسلام قائمة على الحياة والاحياء كما نصَّ القرآن ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾[3].. ﴿ **وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلاَ الأَمْوَاتُ** ﴾[4].

والدفاع في منطق القرآن عن الحياة والإحياء عبادةٌ من قُتل على طريقها هو الحي الحقيقي﴿ **وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾[5]

وهذا هدفٌ سار عليه رجال الإسلام العظام كالإمام الحسين (عليه السلام) حينما قال: "إن أهل الكوفة كتبوا إليَّ يسألونني أن أُقدم عليهم لما رجوا من احياء معالم الحق وإماتة البدع"[6].

وقوله: "ليس شأني شأن من يخاف الموت، ما أهون الموت على سبيل نيل العز وإحياء الحق؛

---

[1] الأنعام:122

[2] آل عصفور، شيخ حسين:" عيون الحقائق الناظرة في تتمة الحدائق" مؤسسة النشر الاسلامي، قم،1410هـ.ق،ج2ص35.

[3] الأنفال:24.

[4] فاطر:19.

[5] آل عمران: 169 ـ 170.

[6] ابن نما الحلي:" مثير الاحزان" المطبعة الحيدرية، النجف، ط1950، ص16.

ليس الموت في سبيل العز إلاّ حياة خالدة، وليست الحياة مع الذل إلاّ الموت الذي لا حياة معه"[1].

بعد هذا التأسيس للمنطق العام الحاكم على الموقف وقبليات النظرة كان لا بد من توصيف لمنطلقات رؤية الاحيائية الإسلامية المعاصرة، إذ كيف يمكن التوفيق بين الدين "كثابت" والواقع "كمتغير"؟ وكيف يمكن الالتقاء بين ما هو "إلهي مطلق" و"بشري - نسبي - محدود"؟

ومن الحاكم في حال التعارض بين الدين والواقع؟

هل للاثنين حقلٌ مشتركٌ بالكامل أم أن لكل منهما حيثياته الخاصة به؟

وهل يمكن تعميم نتائج تجربة دينية معيّنة على تجربة الإسلام؟

خاصةً أن انقساماً حصل بين فئتين ممن اعتنوا بهذا الواقع وهذه الإشكاليات والأسئلة.

فئة استمرت في اعتبار الإسلام هو المرجعية التي تتحرك من خلالها، وفئة لم ترتبط به على أساس المناهج والمبادىء والمفاهيم، بل والروح والنسقية، واعتبرت أن تسمية أي فكرة باسم الاسلام والاسلامية كافٍ لإفادة الانتماء.

والفئة الأولى اعتبرت ضرورة إعادة إيلاء العناية الخاصة بالنص الديني كمركز يستلهم منه العقل وينضبط فيه؛ ثم يقوم هذا العقل بضبط بعض ظواهر العقل.. واعتبرت أن التجربة الغنية للفكر الاسلامي وإن كانت تمثّل أهمية لا يُستهان بها إلاّ أنها حلقة تواصل مع "مركزية النص والمستقلات العقلية الأولية".. وهذه الحلقة فيها الغث والثمين وينبغي استدامة القراءة النقدية لها على طول الخط..

فمثلاً رأى الإمام الخميني (قده) ان التجربة الإسلامية على المستوى النظري استفادت في الفقه من 500 آية فقط واختزلت شأنية وقيمة ونتائج الفكر الإسلامي ضمن هذه الدائرة الفقهية؛ والتي بحسب السيد الشهيد محمد باقر الصدر ان حركتها الاجتهادية كانت تتّجه في نظرتها وهدفها نحو الحالة الفردية بسبب العزلة التي عاشتها عن مواقع التصدي الاجتماعي العام.. إلاّ أنها وبفعل ما أسميناه بصدمة التعملق الغربي الذي أنتج إحباطاً في الهوية الإسلامية العامة.. كان لا بد لحركة الاجتهاد أن تتسم في بنائها الاجتهادي الجديد بنزعة احيائية تُفَعِّلُ

---

[1] موسوعة كلمات الامام الحسين" مركز تحقيقات باقر العلوم، مجموعة المدرسين، قم، 1416 هـ.ق، ص360.

فهمها لمركزية النص على أساس مقتضيات الواقع؛ فيتحول الاجتهاد في آلياته ومبانيه إلى اجتهاد أكثر ديناميكية ويخرج من الفردانية نحو التطلع للكيان.. وهذا التنظير الذي استشـــرفه الشـــهيد الصدر... تمثّل بحركة الامام الخميني ومدرسته التي فيها أمثال مرتضى المطهري، وبهشتي، والسيد موسى الصدر، والسيد علي الخامنئي وغيرهم كثير ممن تجاوز حضورهم وتـــأثيرهم الســـاحة الإيرانية؛ بل والساحة المذهبية بعناوينها الخاصة.

والخطوة الأولى كانت في هذا المجال السعي لقراءة الإسلام ككل متكامل، وان جزّأتـــه التقسيماتُ الفنية للتفريعات العلمية نحو فقه، وفلسفة، وعلم كلام، وتصوف، وعرفان، وغـــير ذلك.. فمقتضيات التقسيم الفني لا ينبغي أن تكون هي الحاكمة بحيث تحاصـــر كـــلُّ جزئيـــة الاسلامَ وتختزله في طياتها..

فعرفان لا دور فيه للفلسفة والفقه هو عرفان بلا عقل ولا سلوك، كما أن فلسفة بـــلا عرفان هي فلسفة بلا روح؛ بل وان فقهاً بلا أخلاقيات وتنظرات وعرفان هو فقه قشري موؤودٌ قبل أن يولد.

وبهذا أعلن الاحيائي الإسلامي الكبير الإمام الخميني عن أن هذه الوحدة التكاملية إنمـــا نستهديها ونجدها في نص القرآن الكريم الذي يجب أن نقرأه على أساس التدبر، لا على أساس المدرسيات اللغوية والبلاغية والكلامية.. والتدبّر هو المناخ الذي يتوالد فيه الإنسان في إنسانيته على صورة من كمال الإياب والانتماء إلى ربه، بكلام ربه.

والتدبر كما يكوِّن حالةً لتجربة روحية تحيي الجمود العقائدي بما يتجاوز كلّ حدّ مـــن حدود الضيق المذهبي والهوى الذاتي ليتسامى في تكامل الروح مع الحقيقة؛ والحقيقة مع الحيـــاة، والحياة مع الهداية، والهداية مع اسم الله الهادي، واسم الله الهادي الذي هو عين اللطف والرحمة التي وسعت وتسع كل شيء.. ولا يمكن لأي خصوصيات مذهبية ضيقة أن تحجب رحمـــة الله عن إنسان أيٍ كان.. من هنا توالدت عنده نظرية فطرية الايمان بالله وكون كل إنسان مهمـــا كانت قناعاته التي يُعبِّر عنها؛ إنما يطلب بالحقيقة سرَّ فطرته أي يطلب سرَّ كمال الوجود وهل في الوجود كمال على وجه الحقيقة إلاَّ الكامل المطلق الله سبحانه وتعالى. إذاً فـــالجميع يقصـــد الواحد وإن تعددت التعابير والتفاسير والتسميات.

نعم كما يمكن للتدبّر الذي يكسر حدة العقائدية من الضيق كذلك يمكنه أن يكسر أغلال الموقف الفقهي ليستفيد من النص غاياته وأهدافه ومقاصده التي مثّلها الأنبياء العظام، وساروا عليها ليحقّقوا سيادة النظام الإلهي القائم على الحق والعدل وهو ما أنتج "الفقه التدبيري" الذي يُعنى بشؤون النظام والقوانين الموكول إلى الانسان الفقيه والخبير بشؤون الواقع أمر ولايتها دون أن يصل الأمر لاعتبار الانسان ظلاً لله في أرضه، فالحاكمية لحكم الله.. وكما؛ لا أرثوذوكسية دينية[1] في الاتجاه الاحيائي للفكر الإسلامي، كذلك لا باباوية دينية فيه..

هذا وإنّ اعتبار دخالة الإسلام في تفاصيل الشأن التدبيري تعود للأسباب التالية:

أولاً: ان "نسبة الاجتماعيات في القرآن للآيات العبادية تتجاوز المئة مقابل واحد، كما نجد أنه في كتب الحديث التي تشتمل الدورة منها حوالي خمسين كتاباً وتحتوي على جميع الأحكام الإسلامية، نجد أن هناك ثلاثة أو أربعة كتب حول عبادات الإنسان ووظائفه تجاه ربه وشيئاً من الأحكام الأخلاقية، والباقي كله مما يتعلق بالأمور الاجتماعية، والاقتصادية، والحقوق السياسية، وتدبير المجتمع"[2].

رغم هذا فقد جرت عادة الرسائل العملية في الفقه على تحييد كل هذا الحجم الكبير من الآيات والروايات المهتمة بالشأن العام.. وهذا الأمر لا يمكن القبول به في منطق الاحيائية.

ثانياً: ان كل عمل عبادي فضلاً عن أن فيه بعداً عبادياً فردياً فيه أيضاً حيثيات تتعلق بالجماعة والكيان؛ وذلك كأحكام الحج، والزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد، وفقه الحسبة وغير ذلك.

ثالثاً: ان روح الاسلام ومنظومته قائمة على عدم الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي؛ إذ الدين هو الجامع بين الدنيا والآخرة بحسب الإسلام الاحيائي، وليس شأناً أخروياً في قبال الدنيا..

رابعاً: ان تجربة القيادة والحكم، والحروب، وتنظيم المدن، والاتفاقات في التجربة

---

[1] اتجاه يدعي حصر المعرفة فيه.

[2] الامام الخميني:" الحكومة الاسلامية"د.ن، د.ت، ص45 .

الإسلامية الأولى تقضي بمثل هذا الفهم.

أما كيف يحصل مثل هذا التدبر؟ فيعتبر الاحيائي الإسلامي الشهيد الصدر أنه يتم من خلال التعاطي مع اللغة لا كمفردات جامدة، بل كدلالات على الفهم العرفي؛ وبنقل الأسئلة التي يثيرها الواقع المعاش لتطرح على القرآن والسنة فيستفيد منهما العقلُ جدلية الحياة بين النص والواقع؛ بين اللامتناهي والمحدود بين الثابت المرن السيَّال؛ والمتغير القابل للتكيّف.

وهنا دخلت في المدرسة الاحيائية جملةٌ من المفردات والقواعد نذكر منها: أولاً: ان الثابت الديني فيه من المرونة ما يكفل- مع الحفاظ على اصل وجوده- الاستمرار والتجدّد عبر تحقيبات الزمن ومقتضيات المكان؛ بل ان شرط الحفاظ على الدين والتدين هو كشف الزمن عن أسرار الدين الكامنة فيه والتي يُفسِّرها الزمان وهذه أمانة كما في قوله سبحانه وتعالى﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ**﴾[1].

وحمل الإنسان لها علامة إبداعه وحيويته المتناغمة مع حيوية الأمانة الإلهية؛ والإنسان المبدع هو صانع الزمن فليس الزمن شيئاً خارج الحدث والحركة، وليس الحدث ولا الحركة إلاّ فعل الإنسان وإرادته وقراره (بالكفر)؛ أي تجميد الدين عن الفاعلية، أو (الشكر)، أي احياء معالم الايمان والدين في النفس والحياة ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾[2].

وإلى ما قبل الامام الخميني زعيم الاحيائية المعاصرة كانت هذه القاعدة تصدق على السير والسلوك الفردي؛ أما بعد الامام الذي صوَّر أبعاد القاعدة إلى ما يتجاوز الفرد فإننا نتوقع جملة من الاستنتاجات الإيمانية التي تتحرك على أسس المجتمع والكيان وصولاً إلى فكرة الأمة الشاهدة.

القاعدة الثانية: وهي ما أشار إليها الشهيد مرتضى المطهري في كتابه "الإسلام ومتطلبات العصر" من انه لا يوجد تكليفٌ تعبّدي محض، فكل أمرٍ نلتزمه بالشريعة.. حتى لو لم

---

[1] الأحزاب:72.

[2] الدهر: 1 ـ 3.

نعرف الحكمة منه أو فيه فإنا نعتقد وجود تلازم وصلة وثيقة بين ما يحكم به الشرع وما يقتضيه العقل من أحكام؛ فكل ما حكم العقل بضرورته واستحالة الاستغناء عنه حكم الشرع بضرورته ايضاً.

وصلة هذا التوافق تظهر في مبدأين يحكمان كل حكم عقلي وشرعي هما: مبدأ الحق: (أي ما يلزم من تركه الوقوع بالمحالات العقلية)، ومبدأ العدل: (أي ما يلزم من تركه الوقوع بالظلم والتسيُّب).

وهذه القاعدة تسري في كل مفاصل المنظومة التكاملية للإسلام بحسب نظرة الاحيائية المعاصرة.

القاعدة الثالثة: ضرورة التفريق بين "الحقل الديني"، و"آليات المعالجة والفهم للدين". فالأول منهما هو مورد الثبات، أما الثاني فهو ما يصح دخوله تحت حيز الحركة الانسانية.. والآليات هي موضع التبدّل والتغيُّر؛ وهي يمكن أن توقِعَ في الجمود والسلفيَّة إن جمدناها.. ولها أن تبثّ الحيوية ان تحركنا معها وحركناها.

وكل محاولة للمصالحة بين الفلسفة والدين، والعقل والدين، والعلم والدين، والواقع والدين، إنما مرَّت عبر بوابة الآليات وما انقسم الناس وتشكّلت وجهاتهم إلاّ بسبب هذه الحيثية.

من هنا كان الجمود على آلية أو منهجية محددة وأحادية للتعاطي مع الدين فهماً وسلوكاً هي إشارة إلى خطورة لا يمكن أن تُحمد عقباها.

أما الواقع الذي نظرت الاحيائية الإسلامية اليه فيتمثل بما هو سائد من حاكمية الآخر اللاديني في الحياة العامة والذي استطاع أن يفرض أبعاد هيمنته السياسية والاقتصادية؛ والرؤية الاجتماعية ونظامه القيمي والتعليمي مما أهَّله لفرض جملة من الإسقاطات على الفهم الديني من جهة؛ كما أولد ما أسماه المفكر الاحيائي "مالك بن نبي"قابلية الاستعمار عند الشعوب المقهورة من جهة أخرى.. لذلك سعت شخصيات كبيرة من مثل الشيخ محمد عبده[1] ومصطفى عبد

---

[1] مفكر ديني اصلاحي(1849-1905) من ابرز اعماله "رسالة التوحيد" تفسير القرآن".

الرزاق[1] ومحمد حسين الطباطبائي[2] وغيرهم للاهتمام بالاصلاح الفكري وإحياء المفاهيم الدينية عبر تأصيلها.. في الوقت الذي ظهرت فيه تجارب لإصلاح المنهجيات والآليات كما حصل مع مجموعة إسلامية المعرفة وأعمال محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن، ولقد عبَّرت جماعات عن موقفها الرافض لهذا الواقع عبر تنظيم مواقعهم والدخول في تكوينات وأدوار سياسية وحزبية كما حصل عند من اصطلح عليهم بجماعة الإسلام السياسي من مثل جماعة الشهيد حسن البنّا[3] وسيد قطب[4] وتقي الدين النبهاني[5] وجماعات العراق في حزب الدعوة ومنظمة العمل الاسلامي أو جماعات إيران كالطالقاني وحركة فدائيان خلق وغيرهم.. والتحوُّل الذي حصل في حركة الاحيائية الإسلامية باقتحام سبل الانقلاب السياسي _الشعبي واستلام زمام السلطة وتركيز قواعد بناء دولة أو دول قطرية أعادت فرز المفاهيم الجديدة من مثل العلاقة بين الاسلام والقومية.. الاسلام والدولة القطرية.. الإسلام والانتخاب الشعبي للقيادة الممثّلة للمشروع الاحيائي.. الإسلام والديمقراطية.. الاسلام وجبهة المستضعفين من كل الشعوب والأديان والطوائف.

بل وصل المطاف إلى إحياء نقاش في الجذور الدينية يتعلق بجوهر الدين وأعراضه؛ ومعنى الايمان والاعتقاد واليقين والخلاص وإمكانيات الوفاق بين روح الأديان وقيمها وتوسيع دائرة ما اصطلح عليه بالحكمة العملية التي تمد بساطها على كل زوايا الحياة والاجتماع المديني.

وفي تقديرنا هذا كله يضع الاحيائية الإسلامية؛ كما يضع المسيحية أو أي ديانة حيَّة أمام نموذج جديد من البحث وفرز الأفكار ومنهجتها.. وينبني هذا البحث في منطلقاته التأسيسية على غير قواعد اللاهوت وعلم الكلام؛ انه ينبني على "فلسفة الدين" بمنظار معرفي يحاكي الإنسان في إنسانيته والواقع بمقتضياته دون أن يهمش الدين، بل هو يعمل على إعادة الدور

---

[1] استاذ ومؤرخ للفلسفة الاسلامية(1885-1947) من ابرز اعماله " تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية" .

[2] من أبرز الشخصيات الفكرية في العالم الاسلامي من اعماله" تفسير الميزان " وعشرات الكتب في الفلسفة التي تعتبر من المصادر الاساسية في وقتنا الحاضر.

[3] موسس جماعة الاخوان المسلمين (1906- 1949)

[4] أحد قيادي جماعة الأخوان المسلمين (1901-1966) أعدم في المرحلة الناصرية، أبرز اعماله " في ظلال القرآن" و"معالم في الطريق".

[5] موسس حزب التحرير الاسلامي.

المركزي له بعد أن أكلته غفلة الجاهلين وجبروت السلاطين وسلطة المؤسسات الدينية بجمودها القاتل في الكثير من الأحيان..

وأخيراً نردد قول ودعاء نبينا نبي الرحمة والهدى محمد بن عبد الله ﷺ: "اللـــهم أرنـــا الأشياء كما هي"[1] برحمتك يا أرحم الراحمين.

---

[1] ابن ابي جمهور الاحسائي:" عوالي اللئالي العزيزية من الاحاديث النبوية" تحقيق السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، 1982، ط1، ج4، ص132.

المصادر والمراجع

1. آل عصفور، شيخ حسين:" عيون الحقائق الناظرة في تتمة الحدائق" مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ.ق.
2. ابن ابي جمهور الاحسائي:" عوالي اللئالي الغريزية من الأحاديث النبوية" تحقيق السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، 1982، ط1.
3. ابن نما الحلي:" مثير الأحزان" المطبعة الحيدرية، النجف، ط1950.
4. الامام الخميني:" الحكومة الإسلامية".
5. "موسوعة كلمات الامام الحسين" مركز تحقيقات باقر العلوم، مجموعة المدرسين، قم، 1416 هـ.ق.

الفصل السابع

مقدمات منهجية

للغة

الظاهرة الدينية

مقدمات منهجية
للغة الظاهرة الدينية

يكتسي مبحث اللغة جنبة من العلمية المختصة بالمنتوج المعرفي المتعلــق بالإنســان، بحيث لا يمكن لنا الحديث عن الإنسان دون مساوقته بحديث عن اللغة، حــتى ان أرســطو عندما أراد ان يطلق مثالاً للتعريف بالحد التام، لم يجد أجلى من تعريف الإنسان، و لم يجــد أبين لتعريف الإنسان بفصلٍ يساوي تمام نوعه من كلمة "ناطق".. التي تمثل شــطراً لصــدر التعريف؛ "الحيوان" ومن المعلوم ان كلمة "حيوان" هي جنس الحد التــام، وان الجــنس في المنطق انما يمثل الطبيعة المبهمة التي لا يستقر معناها الوجودي إلا بفصلها المقوِّم، مما يســاوي عند المناطقة والحكماء بين النوع والفصل..

وإذا كان الفصل هنا هو "الناطقية" فقد بحث المتتبعون في دلالة هذا اللفظ، فمنهم من اعتبره فطرة العقل وملكة العلم والمعرفة الإرادية.. ومنهم من اعتبره النطق الموشــى بوجــود ملكة العقل والمعرفة الإرادية.

وبالحالتين فإن "الناطق" كان يستدعي معنى الفكر أو المفكر. من هنا جــاء تأكيــد المناطقة على العلاقة اللزومية، بل الضرورية بين الفكر والنطق..

وهذا ما يجعلنا أمام ضرورة التعرض إلى اللغة بما هي كلام أو كتابة تواضــع عليهــا الناطقون المفكرون.

معنى اللغة

قال الجرجاني في تعريف اللغة: "ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[1]وهو بذلك أعطاها بعد المعنى، أو ان شئت فقل التعبير عن الأغراض والمقاصد فهي التخاطب الجدي الذي يجمع بين الأفراد والجماعات من الناس.. وذلك عبر الكلام وهو " ما تضمن كلمتين بالإسناد"[2]. ومفرد الكلام.. الكلمة.. و "هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد.. وهي عند اهل الحق ما يكنى به عن كل واحدة من الماهيات والأعيان بالكلمة المعنوية والغيبية والخارجية بالكلمة الوجودية والمجـردات بالمفارقات"، وكلمة الحضرة اشارة إلى قوله (كن) فهي صورة الارادة الكليـة.. والكلمـات القولية والوجودية عبارة عن تعينات واقعة على النفس، إذ القولية واقعة على النفس الإنسـاني، والوجودية على النفس الرحماني الذي هو صور العالم كالجوهر الهيولاني وليس الأعين الطبيعية، فصور الموجودات كلها طارئة على النفس الرحماني وهو الوجود.. والكلمات الإلهية ما تعين من الحقيقة الجوهرية وصار موجوداً"[3].

هذا وقد نسميها القول.. والقول "هو اللفظ المركب من القضية الملفوظـة أو المفهـوم المركب العقلي في القضية المعقولة"[4].

وقد نسميها الكتابة، وهو لفظ "يقال في عرف الأدباء لإنشاء النثر كما ان النثر يقال لإنشاء النظم، والظاهر انه المراد ها هنا لا الخط"[5]. إذ يمكن اعتبار التعبير بالخط عن المقاصد شكلاً من إشكال اللغة..

وبالحقيقة فإن هذه التصنيفات هي من باب ايراد الأشكال التعبيرية للمعنى والتي تنتظم تحت اسم اعم هو اللغة.. مما يسمح لنا ان نتحدث عن لغة القول، ولغـة الكتابـة، ولغـة الخطابة، ولغة الكلام وحتى لغة العقل عند البعض، وغير ذلك... هذا وتحمل هذه الأشكال

---

[1] الجرجاني، محمد علي، "كتاب التعريفات" دار السرور، بيروت، د.ت،د.ط، ص 83.

[2] م.ن ،ص80

[3] م.ن، نفس المعطيات.

[4] م.ن،ص 78.

[5] م.ن،ص 79.

انساقاً من التعبير المضموني اذ بعضها ظاهر وحرفي وبعضها مجازي، ومكني، وحقيقي، وتمثيلي، وغير ذلك..

وهذا التكثر هو الذي استدعى البعض ان يبحث في اللغة عن القاسم المشترك، بحيث ذهب ابن جني لاعتباره " التصوُّت" عندما اعتبر ان اللغة "مجموعة من العلامات والرموز الصوتية"[1].

وان بدايات استقائها انما كان من الأصوات الطبيعية المسموعة لدوي الريح، وهزيم الرعد، وخرير المياه، ونعيق الغراب وصهيل الفرس..

في الوقت الذي مال الجرجاني إلى اعتبار المعنى كأصل ناظم للغة.. وعمل على ان يفرق بين الكلام الذي هو مجرد اللفظ واللغة التي هي مضامين اللفظ، ذاهباً لاعتبار ان اللغة هي الأصل الذي ينطوي على الفضل والشرف..مستشهداً بقوله سبحانه وتعالى:

﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[2] .

فيعلق الجرجاني هنا "فتحلى لك منها الاعجاز وبهرك الذي تسمع وترى.. ومعلوم ان مبدأ العظمة في ان نوديت الأرض ثم أمرت، ثم في ان كان النداء (بيا) دون أي نحو يا ايتها الأرض، ثم اضافة الأرض ثم الكاف دون ان يقال: ابلعي الماء، ثم ان اتبع نداء الأرض وامرها بما هو شأنها نداء السماء وامرها كذلك بما يخصها، ثم ان قيل **﴿ وَغِيضَ الْمَاءُ ﴾** فجاء الفعل على صيغة فَعِلَ الدالة على انه لم يغض الا بأمر آمر، وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى **﴿ وَقُضِيَ الأَمْرُ ﴾** ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو **﴿ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾** ، ثم اضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم

---

[1] ابن جني، ابو الفتح عثمان :"كتاب الخصائص" ، دار الكتب، القاهرة، 1952،ج 1،ص 33.

[2] هود 44.

الشأن، ثم مقابلة قيل في الخاتمة بقيل في الفاتحة، افترى لشيء من هذه الخصائص التي تملـؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من اقطارها تعلقاً بـاللفظ مـن حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بـين الالفـاظ مـن الاتساق العجيب؟"[1]، ثم يتابع فيقول: "لو ان واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. واما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو اذن نظم يعتبر فيه حـال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق"[2].

فالجرجاني إذن فرق بين الكلم بما هو متلفظ متصوت قد تمّ على أساس التواضع.. وبين اللغة كاتساق لمداليل تعبر عن مستويات المعنى وطبائع المدركات..

---

[1] ا الجرجاني، عبد القاهر:" دلائل الإعجاز" دار المعرفة، بيروت،ط1، 1978، ص 36/ 37.

[2] م.ن، ص 40.

استنتاج

ومن مجموع ما قيل يمكن لنا ان نستنتج التالي:

أولاً: ان اللغة وان اعتمدت على الحرف والتصوتات لبناء الكلم، إلا ان الكلام هو صورة تميز بين شكل في تأدية المقصد وشكل آخر، وهي أياً كان مصدر تولدها فإنما تخضع بالأخير لما يصطلح عليه الناس كجماعات تتواضع ابتداءً على هيئة لفظية معينة، ثم تأتمر لاحقاً بتلك الهيئة أو الصورة التي بنتها ووضعتها..

وهو ما تشكل في محيط اللغة العربية من عودة لمرجعية المسموع في البادية العربية التلقائية والعفوية.. والتي عاد المتقنن العربي ليرسيها على قواعد نحوية واشتقاقات وتصريفات.. وبالتالي فالذي تمّ انما عبر عن مرجعيتين لوضع الكلام العربي..

أ-المرجعية البدوية السمعية..

ب- المرجعية التقعيدية التقنينية العلمية..

وتضافرت المرجعيتان في رسم الصورة بشكلها الذي وصل الينا.. إلا ان اللغة كنظام يحمل كل أسرار الإبداع والتعبير والمعنى، فلقد تضافرت وما زالت في تطويره مديات من الفكر والأحاسيس، من الارادات القصدية والخبرية والإنشائية، ومن روح إنساني مرهف مع هذا الكائن العضوي المفتوح على التطور بحركة جوهرية تحفظ الهوية، وتلبس المعنى بعد المعنى جرياً مع الحاجات والمصالح والمقاصد والوجود حتى يصل إلى مديات يصرح عن بعضها، ويشار لبعضها الآخر ولو من بعيد....

ثانياً: ان اللغة تحاكي مستويات متعددة. فهي تضبط الصريح من القول ومحكمه.. كما انها تتعالى لتنافس النفس في تجردها..

ثم قد تعلو فوق الذات الفرد المتحيز بحيز الشخص أو المكان أو الزمان لتتشاكل بتوظيفية

شبه سحرية (اعجازية) مع الكامل والمطلق... اذ انها بحسب ابن جني: " من عند الله جل وعز، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه وانها وحي"[1].

ولعل منشأ ذهابه إلى كونها توفيقاً من عند الله سبحانه وانها وحي، إشارة إلى طبيعتها التي تختلف عن طبيعة الكلام، مع انها تتحد بالكلام وحدة تامة، يصعب التمييز بينهما..

[1] ابن جني : " الخصائص" م.س.ج1، ص 47.

العلاقة بين اللغة والكلام

اللغة بما هي دلالة معنى لا حد لمداها ولا منتهى، بينما الكلام وهو اللفظ محكوم بالكثرة المحدودة... ومن هنا تنشأ صعوبة التعبير، ومن هنا يكون الكلام الجامع للمعنى معجزاً..

وهذا ما أشار لواقعه الكيان الهراسي حينما فصل قائلاً: "وهذا الكلام، إنما هو حرف وصوت، فان تركه سدى وغفلاً امتد وطال، وان قطعه تقطع، فقطعوه وجزؤوه على حركات اعضاء الإنسان، التي يخرج منها الصوت، وهو من أقصى الرئة إلى منتهى الفم، فوجدوه تسعة وعشرين حرفاً لا تزيد على ذلك، ثم قسموها على الحلق والصدر والشفة واللثة، ثم رأوا ان الكفاية لا تقع بهذه الحروف، التي هي تسعة وعشرون حرفاً، ولا يحصل له القصور بإفرادها فركبوا منها الكلام ثنائياً وثلاثياً ورباعياً وخماسياً، هذا هو الاصل في التركيب، وما زاد على ذلك يستثقل فلم يضعوا كلمة اصلية زائدة على خمسة احرف الا بطريق الالحاق والزيادة لحاجة، وكأن الأصل ان يكون بإزاء كل معنى عبارة تدل عليه، غير انه لا يمكن ذلك لان هذه الكلمات متناهية، وكيف لا تكون متناهية مواردها ومصادرها متناهية؟.

فدعت الحاجة إلى وضع الأسماء المشتركة، فجعلوا عبارة واحدة لمسميات عدة.. ثم وضعوا بإزاء هذا على نقيضه كلمات لمعنى واحد. والطباع مجبوله على معاداة المعادات، فخالفوا بين الالفاظ والمعنى واحد[1]. فلما كان هناك اعتراف بصعوبة العبارة في تأدية المعنى جرى الحديث اما حول توسيع الحرف والعبارة أو قدرة المعبر على الاستخدام..

إلا ان الاصل يبقى بالنسبة للغة كامناً في المعنى؛ ولهذا وجدوا طريقاً للقول بإنسانية اللغة كنظام وظيفته التعبير عند الاقوام على تنوعها.. فبحسب ابن خلدون": كل منهم — اهل المغرب والأندلس والمشرق- متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده، والإبانه عما في نفسه، وهذا هو معنى اللسان واللغة"[2]..

---

[1] للمزيد حول هذه الفكرة راجع البهنساوي، سحام: " اهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث" جامعة القاهرة (فرع الفيوم) كلية الدراسات العربية الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1994.

[2] البهنساوي":" اهمية الربط ....". م. س، ص 11.

وهذا النحو من المبحث والمعالجة وضعنا امام جملة من الاشكاليات منها:

1. علاقسة الكلام (اللسان) واللغة بالبعد الفيزيولوجي للإنسان..
2. العلاقة مع الثقافات والبيئات الخاصة.
3. العلاقة مع الطبيعة الفطرية للإنسان..
4. العلاقة مع المجتمع والمؤسسة المدنية.
5. العلاقة مع الذات والنفس.
6. العلاقة مع الاعتقادات.
7. العلاقة مع الماورائيات.

وهذا عينه ما سيفتح المجال واسعاً وخصباً أمام اتساع ميادين البحث اللغوي..بما هو خارج اللسان وحده، اذ البحث اللغوي سيفرض لمعرفته التعرف ايضاً إلى جملة الحقول التي أشرنا إليها آنفاً بما هو خارج اللسان وحده،..بل وبما هو خارج اطار اللفظ والحرف وحده، مما سيفرض بناء علاقة لازمة لفهمه مع مقاربات ومقارنات لبقية انواع اللغات اللفظية، غير العربية، وذلك للتعرف إلى بناءاتها اللغوية وإلى أي مدى ستكون مفضية للتعرف إلى وحدة الناتج الإنساني التعبيري كحاجة وحقيقة إنسانية شاملة يتمثل باللغة..

وهذا ما لحظته بعض الدراسات اللغوية الحديثة اذ قالوا: "ولا يفوتنا ان نذكر ان العلماء العرب، قد جمعوا في تعريفاتهم، عدداً من المسائل، تماثل نظائرهم، عند العلماء الغربيين المحدثين، تكاد تقاربهم من حيث الكمية، وهذه المسائل هي:

1. اللغة عبارة عن اصوات.
2. اللغة تتألف من كلمات.
3. اللغة وسيلة تتنوع وتختلف باختلاف اصحابها.
4. اللغة وسيلة التعبير عن اغراض القوم.
5. اللغة مواضعة واصطلاح.

6. اللغة وضعت للمعاني.

7. اصوات اللغة محدودة متناهية وكذا مفرداتها.

8. الاصطلاح قائم بشكل أو بآخر ضمن اللغة.

9. كلمات اللغة تتكون من وحدات منفصلة.

10. اللغة قائمة على مستويين وهما: مستوى الاصوات ومستوى الكلمات.

11. اللغة فعل لساني.

12. اللغة ملكة لسانية.

13. اللغة عملية مقصودة لذاتها.

14. اللغة ميزة إنسانية مكتسبة..

في حين ذكر العلماء العرب ثلاث مسائل لم يذكرها العلماء الغربيون، وهذه المسائل هي:

1. اللغة تتكون من كلمات.

2. الاصطلاح قائم بشكل أو بآخر ضمن اللغة.

3. اللغة فعل لساني.

اما المسائل الخمسة التي لم يذكرها العلماء العرب، وذكرها العلماء الغربيون فهي:

1. الوحدات الصوتية متغايرة فيما بينها.

2. جمل اللغة غير محدودة.

3. اللغة تنظيم من الاشارات أو الرموز.

4. اللغة تنظيم من القواعد.

5. اللغة عادة كلامية يكيفها المثير"[1].

---

[1] البهنساوي":" اهمية الربط ....". م. س، ص18-19.

ان مثل هذه الجدولة تمكننا من الدخول عبر التعدديات اللغوية، إلى بحث مفهوم اللغـــة وحقيقتها وبناءاتها ووظيفتها وفلسفتها ونظامها..

وهو ما خلف مناهج معاصرة أو حديثة في دراسة المبحث اللغوي نذكر منها:

1. **المنهج الوصفي**: وهو منهج يتخذ "ثلاثة طرق متكاملة في تحليل الظاهرة اللغويــة وصولاً منه إلى تقعيدها وهي : استقراء المادة اللغوية مشافهة، ثم تقسيمها أقساماً وتسمية كـــل قسم منها، ثم وضع المصطلحات الدالة على هذه الأقسام لنصل بعد ذلك إلى وضع القواعـــد الكلية والجزئية التي نتحت عن الاستقراء..[1]

ولذلك اعتبر الباحثون في اللغة ان العربية ابتدأت وصفية، وان عادت فيما بعد ومارست المنهج المعياري..

2. **المنهج المعياري**: وهو بخلاف المنهج الوصفي اذ يقوم على فرض القاعـــدة، ويبـــدأ بالكليات لينتهي بالجزئيات. وقد عرفته الدراسات اللغوية الاوروبية واستخدمت له عبارة اللغة المعيارية حينما كانت تصف قواعد اللغة العامة، وبذلك فإن المنهج المعياري يحمل عادة صـــفة الاعتماد الرسمي للغة، ويتسم بطابع تعليمي لتمييز الصواب من الخطأ في اللغة.

3. **المنهج التاريخي**: وهو يعنى بدراسة "اللغات بالتغير الدلالي للغة، ومراحل تطـــور لغة واحدة أو مجموعة من اللغات عبر مسيرتها، ومظاهر هذا التطور، وأسبابه، ونتائجه، وتوصل اللغويون في القرن الماضي وأوائل هذا القرن إلى مجموعة من الأسس والمفاهيم والقواعد مما هيـــأ إلى بروز علم يدعى بعلم اللغة التاريخي[2]"؛ لذلك يمكن اعتبار علم الدلالة أو علم المعنى وتطوراته من ثمار هذا المنهج اللغوي.

4. **المنهج التحويلي**: وهو منهج لغوي معاصر وواسع الانتشار وقد اعتمـــد علـــى الكوجيتو الديكارتي كمبدأ لتحليل الظاهرة اللغوية ..وفيه تمّ البحث عن العلاقـــة بـــين اللغـــة

---

[1] زوين، علي:" منهج البحث اللغوي" دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1986، ص 11.

[2] م.ن،ص 37

والفكر... وينسب هذا المنهج إلى تشومسكي كأول واضع لأسسه الذي وصف الأمر بالقول: ان الإبداعية تتجلى عبر قدرة المتكلم على انتاج وتفهم عدد غير متناه من الجمل لم يسبق له سماعها من قبل، وتختص هذه المقدرة بالإنسان من حيث هو إنسان، ولا نجدها بالتالي عند أي كائن آخر، وتشكل السمة الإبداعية بمجموعة القواعد الضمنية لدى كل إنسان يتكلم لغة معينة وبالرجوع اليها يتمكن كل فرد ان يعبر وان يفهم في الوقت نفسه جميع ما يراه أو يسمعه من الجمل، فالقواعد الضمنية تمثل للإنسان لا نفاذ له.. ومفهوم الكفاية عند تشومسكي معناه قدرة الفرد على إنتاج وفهم الجمل؛ وهي قدرة انطبع عليها الإنسان منذ طفولته وخلال مراحل اكتسابه اللغة، فالعملية اللغوية ملكة لا شعورية في مفهوم تشومسكي..

ويستند المنهج التحويلي إلى أساسين كبيرين في التنظير، هما: التوليد، والتحويل...

أما التوليد فهو يرتبط بمفهوم التوليد الرياضي، اي قابلية المعادلات الرياضية من قيم لا نهاية لها، فهو اذن ليس معيارياً أي يستخدم لمعرفة الصواب والخطأ في اللغة، ولا هو وصف للكلام الفعلي، بل هو قواعد للجملة على أساس انها شكل تجريدي نظري، لتوليد الجمل الصحيحة.. حيث ينظر المنهج التحويلي إلى مبنى الجمل باعتبارين: مبنى ظاهري للجمل، ومبنى باطني لها، وهو المبنى الذي يهتم بالعلاقات المعنوية، في الوقت الذي يهتم المبنى الظاهري بشكل هذه العلاقات.. وتنظم قواعد الاستنباط للغة العلاقة بين المبنيين، فتنطبق على المبنى العميق وتحوله إلى المبنى الظاهري، وتدعى هذه

العملية بالتحويل...

وقد اهتم بعض الباحثين بكشف الجوانب التحويلية في النحو العربي ووجدوها تتمثل بالأمور التالية.

1. قضية الأصل والفرع: النكرة اصل المعرفة...
2. قضية العامل. يرى انها تمثل البنية العميقة أو الجانب العقلي والادراكي في اللغة.
3. قواعد الحذف.
4. قواعد الزيادة أو الإقحام.

5. قواعد إعادة الترتيب: التقديم والتأخير وما أشبه، وقد لاحظ هؤلاء الباحثون وجود مثل هذا المنهج في البحث اللغوي عند الأصوليين..اذ نظر الاصوليون إلى اللغة نظرة عقلية قوامها الادراك والفهم لمعاني الكلمات: مفردة ومركبة والعناية بالأساليب المختلفة للجملة.. وهذا لايتم الا عن فهم الأنماط المتباينة للجملة ومعرفة الأنماط الأصولية لها، وبعبارة أخرى محاولة الكشف عن البنية العميقة للجملة وصولاً إلى أشكالها المختلفة في الظاهر، وهذا هو محور النظرية التحويلية[1].

[1] انظر المصدر السابق في فصله الأول.

توجه المبحث اللغوي نحو الفلسفة

انطلاقاً من شبكة المديات التي يحملها المبحث اللغوي، وبالتحديد ما له علاقة بنظريات الوضع، وعلاقتها بالمفاهيم الذهنية، وبالمفاهيم الخارجية، كما ودورها في إبراز مقاصد المتكلم للسامع، ثم بناء مثلث: **الذهن / الشيء / الصورة**...

وحضور أشكال المتناهي من (الكلم) باللامتناهي من (المعنى) انطلاقا من ذلك نشأت جملة من الأفكار النقدية التعليلية، والتحليلية، بصيغ فلسفية عند معالجة موضوعية اللغة.لتستطلع ماهية اللغة، وفوائدها المتوخاة مستعرضة علاقتها بأقسام وفروع الفلسفة حيث الأنطولوجيا تبحث في جوهر اللغة، والابستمولوجيا تبحث في المعبر اللغوي.[1]

وقد طرحت جملة من الأسئلة عن علاقة الوعي باللغة وهل هناك مناطق لا تدخلها اللغة؟ وهل يمكن فصل الرمزي عن الوعي؟ وهل يوجد الوعي بدون لغة؟ وما هو المبدأ الأصلاني الذي منه تكون اللغة؟

فإذا كانت اللغة قرين الإنسان وقرين تعبيره عن معرفته، أو ان شئت فقل: قرين معرفته فقد يتصور المتصور انها حاجة رمزية لننقل الأشياء إلينا، كما ولننقل ما يتنامى إلينا للآخر؛ وهذا قد يعني حصرية دور اللغة في الجانب النفعي، والوظيفة الاجتماعية، إلا ان النظرة الفلسفية حينما تلتقي مع مثل هذا التحليل فهي لن تكتفي بمجرد العرض التوصيفي للموضوع؛ لأن الكائن الاجتماعي الذي هو الإنسان سيساوي بحسب مستلزمات التحليل الآنف الذكر ظاهرة لغوية وان متجاوزه ببعض جوانبها، وهذا استكمال مسير البحث عن اللغة في أصل وجوده..

فهل ينتمي الإنسان في وجوده إلى هذا العالم المحيط والمباشر والملموس لنتحدث حصراً عن لغة لا تصح إلا عندما تعبر عن وقائع محيطةٍ به؟!! أم أن المسألة دون ذلك؟

---

[1] م.ن، نفس المعطيات.

فالإنسان في علاقته مع الخارج يعيش انفصاماً حقيقياً، وبالتالي فهو لا يدرك محيطه إلا عبر ترميزات تشير إلى مفاصل من التصورات الذهنية البحتة، وكل فرد انما هو عبارة عن كيان مستقل عن الآخر وعن العالم، واذا ما أراد التواصل فما عليه الا توسيط المعبر اللغوي الرمزي للوصول إلى مثل ذاك التواصل، وهذا الأمر محفوف بميزتين، الميزة الفردية التي تحتفظ في قعرها بحقيقتها الصرفة فلا ينفلت منها إلى الآخر –فرداً كان أو عالماً– إلا مقدار ما يحمله الرمز من حدود دلالية، والميزة الثانية اننا حتى نطمئن ونركن إلى صحة مثل هذا العبور الذي يقدمه الينا، الرمز، فما علينا سوى الاطمئنان من صورته، وشكله، – أي بنائه المنطقي– ذلك ان اللغة كمعبر رمزي قد تقع بمنزلقات عما تعاقدنا عليه وعن وظيفتها الفعلية، وبالتالي لا بد للبنية المنطقية ان تحفظ اللغة عن مثل هذا الانزلاق.. ونحن ملزمون بهذه الاجراءات لأننا بها وحدها نحفظ صفاء وطهر الصدق في القضايا كما ونحفظ المعنى، ولو على حساب القعر الأصلاني، أو المنطلق المركز والمبدأ الحدسي للغة...

فحتى لو جاء من يقول ان مبدأ الهوية هو من المبادئ التي تشكل ضابطاً لكل معيار علمي وعملي معرفي، وآمنا بمثل هذا المبدأ، فان علينا إخضاعه للمنطق. فاللغة يجب ان تكون منطقية اي لها رموزها وقواعدها ومسلماتها... حتى ولو كان ذلك على حساب افراغها من أي مضمون أو أي بعد انطولوجي وهذا ما فتح الباب لضرورة الحديث عن لغة اصطناعية مفرغة من كل مضمون خارج اطار التوظيف البشري المباشر والملموس.

وهكذا "فقد اهتزت اكثر الحقائق القديمة، وظهر ان قوانين العقل الثابتة ليست سوى مسلمات ومواضعات.. فأتى المنطق الرمزي الحديث والشكلانية المعاصرة والاكسيومية الحديثة وألغت فكرة ان القوانين هذه قد اقيمت على الفطرية والوراثة والمبادئ النفسية"[1]، لتعمل مسلمات وقواعد اشتقاق رمزية كبديل لتحديد قيمة ثوابت من مثل مبدأ عدم التناقض والثالوث المرفوع..

---

[1] ادهم، سامي:"فلسفة اللغة" الموسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط1، 1993، ص 27.

والملفت ان كل المسألة إنما هي إخضاع كل معنى وقيمة إلى صفة شكلانية اسمها البنية المنطقية القياسية الحادة بترميزها ويبقى السؤال هل هذا هو الإنسان المحكوم إلى الرقم والرمز الشيئي؟!

أم أن وجود الإنسان هو حضور في اصل الوجود " الديزاين"؟ وبالتالي فاللغة هي الإنسان واللغة هي الوجود، لأنها كينونته التي بها يعبر كموجود عن وجوده..

قد يقال: ان اللغة لا هي هذا ولا هي ذاك؛ إذ "ليس للغة كظاهرة جوهر وراء حجب المعبر فاللغة كظاهرة هي ذاتها وهي المعبر ذاته"[1]. وما يجعلها لا متناهية هو غنى مفرداتها وتراكيبها ولا يمكن اخضاعها للآن ولا للنسبي، وهي كالعقل اتساعاً وانسياباً وكالعدد والأرقام امتداداً.وهي "مرجع الظواهر الأخرى وهي التي تحمل قوانينها، فالشبكات الرمزية المتقدمة من رياضية ومنطقية وإحصائية واحتمالية وغيرها هي التي تقدمها اللغة لدراسة الظواهر كلها، فلا يعقل ان تكون اللغة ظاهرة نسبية فالنسبي لا يحمل النسبي، والنسبي لا يعطي معرفة ثابتة فلو كانت اللغة نسبية لما استطاعت ان تحمل المطلق، فالفعل الذي يحدث هو مطلق يحمل باللغة والمعبر فيه هو النسبي، فما يحدث في مكان ما وزمان ما هو مطلق، ويمكن ان ترفعه اللغة إلى الشعور العارف لكن المعبر في الحدث هو النسبي؛ لأنه يخضع لوجهة النظر وللمنظور اللغوي، فدراسة الواقعة يخضع لشبكة رمزية، وهذه الشبكة يلتقطها المعبر من اللغة الرمزية، أو يصنعها من هذه اللغة، لذا فالواقعة كما تقع هي مطلق، لكن كيف تقع فهي نسبية ومتعلقة بالشبكة الرمزية التي تلتقطها"[2].

فهل بعد هذا يمكن التعامل مع اللغة ككائن مطلق مستقل يأخذ حده ونسبيته من نسبة علاقته وجهة علاقته مع شبكة الرموز الثقافية والشعورية وغير ذلك؟ ام الها على سمة الاطلاق فيها تنبع من دائرة أو بؤرة ما تتسع لمثل اتساعها، ذلك الها نتيجة متولدة من منطلقها المطلق؟

وعليه فما هو ذاك المطلق؟ هل هو الذات المتعالية (الأنا)؟!! ومثل هذا الاعتبار الراجع

---

[1] م.ن، ص 175.

[2] ادهم، سامي: "فلسفة اللغة"م.س، صص175-176.

للأنا المتعالية، ألا يفصل بين الذات والموضوع بحيث يشطر اللغة إلى شطرين، خاصة اذا اعتبرنا ان تلك الذات أمرٌ لا يدرك ولا يعبر عنه، وهو ما استلزمه القول بـ " النومن" الكانطي.. اذ على ضوء مثل هذا التفسير سنحصل على لغة تحاكي الموضوع بشكل ظاهر علماً انها تنطلق من مصدر مجهول لا يمكن ان نعبر عنه بأية لغة، بل لا لغة له، وهذا يعني انه فاقد لكل معنى التواصل والتعبير، فكيف يخرج من حرم المجهول معلوماً بيناً؟!!

يبقى ان نعتبر ان هذا المطلق الذي هو مصدر كل لغة تحمل طاقة من المدى الحيوي المولد لكل مجال شعوري ولمعنى كل ذات عارفة، ولكل مضمون يحمله أي شيء من الأشياء. وهو قد يفترضه البعض سحراً أو أسطورة إلا ان دائرة المعنى كليهما تتقلص كلما ازدادت دائرة الظاهرة المباشرة، وما كان هذا حاله لا يمكن ان نتصوره مصدراً للغة ولشبكاتها وعلاقاتها...

فما هو ذاك المطلق؟!!

لعل هذا السؤال النابع كنتيجة للتحليل السابق سيجد عند الباحثين ميداناً خاصاً له، عند المبحث الديني.. وبالتالي فإن كان الدين قادراً على الإجابة عن مثل هذا التساؤل.. فسيستلزم الأمر الاعتراف بأن كل لغة فلسفية أو علمية أو فنية أو حتى أسطورية أو عرفية ستفقد مبررها المضموني وواقعها الانطولوجي ومعيارها العلمي مالم تستند إلى الإقرار للغة الدين بالأحقية والأشرفية في كونها المنبع الثر لحركة اللغة وانسيابها وحركتها وتطورها...

ونحن قبل ان نعالج هذه النقطة سوف نشير إلى جملة من الأمور:

الأمر الأول: علينا ان نفرق بين الصورة اللغوية للعبارة، اذ هي تحتمل الجزئية في المدلول والمعنى باعتبار امكان ان تكون معطى من المعطيات المحددة، وبين الصورة المنطقية بما هي دالة كلية، ولا يشترط لدالة العبارة اللغوية ان تكون قائمة في الحيز المكاني المادي، اذ قد تحتل موقعاً في العمق الشعوري المُحَرِّض، مثلاً...

الأمر الثاني: بالرغم من ان كل عبارة تشكل تعبيراً لغوياً عن أمر ما إلا ان هذه الجزئية لا تساوي تمام اللغة،" فجوهر اللغة هو قانون انكشاف المعبَّر اللغوي وانكشاف المعاني

اللامتناهية"[1].

الأمـر الثالـث: ان اللغة كظاهرة تحمل المطلق وتنطلق منه، فالها تتكشف عبر سلسلة من الوجهات والاستعمالات والتجارب التي تقدم للظاهرة رصيداً اضافياً من الغنى...

الأمر الرابـع: ان اللغة انما تصدر عن مطاوي الوعي وهي بإشاراتها المباشرة اما تحمل دلالة على الامكان أو الوقوع أو التحقق..

الأمـر الخـامس: بين اللغة والاعتقاد علاقة حميمة تتداخل فيها المعرفة مـــع عـــالم الشعور؛ بحيث يمكن للغة ان تكون محفزاً نحو المعرفة، ومحرضاً في حركة الشعور، دون ان يعني ذلك الها تأخذ دوماً سلطة التفعيل، بل هي تنطوي من وجه الها تتأثر بمقررات المعرفـــة وإرادة الشعور وقصديتهما في بناء المعنى.. لذلك عدّها البعض كائناً معرفياً متعالياً ينبع مـــن واقـــع انطولوجي متعالٍ..

الأمر السـادس: ان الاختلافات الحاصلة بحسب المدرسة الظاهراتية بين جملة مـــن الأفهام للمعنى اللغوي، إنما يقع خارج الحدس اللغوي، وهذا الأخير هو المنتمي لماهية اللغة التي تحمل بعدها الأنطولوجي وهويتها الخاصة.. لذا فلا يمكن للأفهام المتغايرة ان تكون حرة مـــن دون شروط تكون ضابطة حتى للقدرة على التصور كمقدمة للفهم... وان الغنى في التجربة إنما يساعد أكثر على فهم تلك الماهية وترسيخها..

مع الإشارة الى ان هناك نماذج في العبارة اللغوية حتى لو احتملت تغييرات في شـــكلها، فإلها تبقى تحتفظ بوحدة المعنى... فسواءً اقلنا: قتل عليٌّ عمر ام قلنا: عليٌّ قاتل عمرو..

فإن مدلول العبارتين قد بقي على حاله رغم اختلافات الشكل. وإذا مـــا حصـــلت أي حيثية جديدة عبر هذا التغيير، فالها لا تطال جوهر اللغة في معناها.. مما يعني ان الثبات في اللغة هو أمرٌ أكيد، الا انه ليس ثباتاً سكونياً صامتاً، بل هو ثبات مرن متحرك له شؤوناته، وعنـــده دوماً ما يحكيه..بمعنى آخر، فإن عنده دوماً ما يستبطنه، دون ان يعني ذاك الاســـتبطان ثنائيـــة

---

[1] م.ن، نفس المصدر ص175.

الظاهر والباطن كحدين منفصلين؛ بل بمعنى ان الظاهر ينطوي دوماً على باطن هو كماله وحقيقة أنظومته ومعناه، وهذا ما يُفَسِّر العلاقة بين النص والتأويل.. ثم لا يخفى، وعلى ضوء ما تقدم ان هذا التأويل، لا يتم من خارج الظاهرة اللغوية.

الأمر السابع: ان العلاقة القائمة بين الواقع والذهن واللغة، أو العلاقة بين التحقق والشعور والتعبير لا تقع اللغة فيها كصاحبة دورٍ هامشي.. إذ ان الغنى الذي تحمله أية لغة إنما يكشف عن حجم الغنى الذي يحمله شعور التحقق، وعالم الفهم والمعرفة. من هنا كان يحمل غنى اللغة وعداً دائماً بالغنى الحضاري والثقافي..

بعد ذكر هذه الأمور.. فقد بات علينا ان نعود إلى التساؤل الذي طرحناه قبل ولوجها مسترشدين بها في كثير من مفاصل معالجتنا..

لنتبين دور الدين في نظام اللغة ودور اللغة الدينية في نظام المعرفة والتحقق والوجود..

اللغة /الدين / الأسطورة

علينا في هذه المحاولة ان نحدد ان المقصود من الدين في بعض نظم البحث تم مزجه مع الأسطورة اذ لم يفرق الكثير من الباحثين بين المعنيين؛ وفي ظني ان سبب هذا الانزلاق الاصطلاحي، انما يعود إلى تطويع الدين كمعنى ليكون بمجرد ظاهرة طقوسية، أو تعبير عن تكتل لجماعة تمارس سلوكاً اعتقادياً معيناً متجاهلين دور اللغة كمقوّم للذات، وكفاصل عن ذات أخرى بحيث ان المفردة في المعجم وان أفادتنا معنى ما، لكنه يبقى ناقصاً ما لم يقم ضمن سياق جملة لا تنضبط معايير مضامينها إلا في سياق من وحدة الناظم الخاص للخطاب الذي تنتمي إليه والذي يؤسس كما عند "ريكور" انطولوجيا غير مباشرة...

لكننا مع ذلك، فلو تسامحنا عن التدقيق في التفريق بين الدين والأسطورة، خاصة بعد ان أنزل الدين في القراءات الغربية منزلة الظاهرة الاجتماعية الأسطورية.. التي رآها "ف.ماكس، مللر... نوعاً من المرض في العقل الإنساني، تطلب علله في القدرة على الكلام، ذلك ان اللغة بطبيعتها وجوهرها مجازية، وحين تعجز عن ان تصف الأشياء بطريقة مباشرة، تجنح إلى وسائل من الوصف غير مباشرة؛ أي تنحو نحو مصطلحات غامضة مزدوجة المعنى، واللغة القديمة أداة يعسر استعمالها بخاصة في الأغراض الدينية. ومن المستحيل ان نعبر في اللغة الإنسانية عن الأفكار المجردة الا مجازاً. وليس من المغالاة ان نقول ان معجم الأديان القديمة كله يتألف من مجازات..." هذا ما نقله كاسيرر عن ماكس مللر، وهو كان قد ردّ عليه "وها هنا مصدر يصدر عنه ضروب من سوء الفهم أبداً، وكثير من صور سوء الفهم هذا بقيت تحتفظ بأمكنتها في دين العالم القديم وأساطيره..لا يكاد أحد أن يقبل أن يُعد فعالية إنسانية أساسية محض شذوذ، أي نوعاً من مرض عقلي... ان اللغة والأسطورة توأمان لدى العقل البدائي، فكلتاهما قائمة على تجربة إنسانية عامة مبكرة، وهي تجربة ذات طبيعة اجتماعية أكثر مما هي مادية"[1].

ان هذا النص يشي بجملة مسائل، أهمها:

---

[1] كاسيرر، ارنست،:" مقدمة في تاريخ الحضارة، ترجمة الدكتور إحسان عباس،دار الأندلس، بيروت،1961، صص 199/198.

أولاً: اعتبار الدين، الأسطورة، اللغة من حقل واحد... فهو عند مللر شذوذ عقلي عن الواقع المادي لمنطق الأمور الذي يجب ان يحكم الفهم الإنساني، وهو عند كاسيرر ظـــاهرة نابعة من تجربة

إنسانية اجتماعية بحتة..

ثانيـاً: إخراج كل ما هو ميتافيزيقي من دائرة التحقق والوجود والمعرفة لأنه وبحسـب كاسيرر" الطبيعة نفسها ليست الا مجتمعاً عظيماً، مجتمع الحياة. ومن هذه الوجهة نسـتطيع ان نفهم، في يسر، فائدة الكلمة السحرية ووظيفتها، فالاعتقاد بالسحر قائم على إيمـان عميـق بوحدة الحياة. ويؤمن العقل البدائي ان القوة الاجتماعية في الكلمة بعد ان يمارسها في حالات عديدة تصبح قوة طبيعية بل فوق طبيعية"[1]

وهذا الأمر، الفوق طبيعي لما اصطدم به الإنسان، لأن كلمته ولغته السحرية لم تحل لـه مشاكل العلاقة مع الطبيعة، فقد " تلاشى لديه كل أمل في إخضاع الطبيعة الكاملة السـحرية؛ ونتيجة لذلك، فقد بدأ الإنسان يرى العلاقة بين اللغة والحقيقة في ضوء مختلف، ذهبت الوظيفة السحرية للكلمة وحلت محلها وظيفتها السيمانتية.. وهذا لا يعني الها أصبحت بغير معنى أو بغير قوة.. ولكنها ارتفعت منطقياً إلى درجة أعلى بل إلى أعلى درجة؛ لأن الكلمـة **logos** قـد أصبحت مبدأ العالم والمبدأ الأول في المعرفة الإنسانية"[2].

ولا يعني هذا العلو واقعاً كائناً بذاته، بقدر ما هو ضرورة تنبع من المشاعر والاحتياجات الإنسانية، فبالتالي اللوغوس كما الأسطورة، كما الدين، كما اللغة هي مجرد حاجات إنســانية متبدلة..

ثالثـاً: يشعرنا النص بما نلمسه منه ومن متتاليات بحث كاسيرر، كما غيره ان الحديث عن اللغة انما يكون في كل مرة خارج إطار اللغة، وهذا الشيء هو عينه ما نلمسه عند الحديث عن الدين فالبحث فيه إنما يكون حوله لا فيه، ومن خارجه لا من داخله، وباعتباره رمـزاً في

---

[1] م.ن، ص 200

[2] م.ن ،ص 201

شبكة رموز العلاقة الإنسانية..

وهكذا روحية في المعالجة البحثية يغلب عليها طابع القيومية على الموضوع المبحــوث، بحيث تؤطر فعالياته وتهمشها، ولا نكتشف سوى بعض من آثارها التي لا تمس حقائقه الذاتية، وهذا النحو من البحث هو الذي سمح لدريدا بتأكيد ان موضوعات كهذه تمثل مجــرد ظــاهرة تفتقد للمرجعية وللأصل الضابط والناظم، وبالتالي، فان بإمكاننا لانتزاع سلطتها ان نبحث عن الاختلافات القائمة فيها، لنرى الأثر الذي تتركه هذه الاختلافات في الطرف الآخر المختلــف، بحيث تكون كل المسألة هي جدلية لا تسكن من الاختلافات والتباينات المحطمة لكل مفهــوم عقلاني للفكرة أو للظاهرة، ومن هنا يمكن لنا ان نتوقع لها النهايات العدمية....

وهذه الملاحظة لا تعني اننا لانقر بتأثير ودور المحيط الاجتماعي في صياغة اللغة أو اللغــة الدينية، كما ولا تعني اننا نعترض على دراسة الدين من زاوية اجتماعية.. انما نقصد ان الاقتصار على دراسة الدين ضمن حدود الاجتماع البشري بصيغة لا تلحظ البعد المتعلق بعامل الغيــب كوجه نافذ في دراسة الدين هو الذي يمكن ان يؤسس لانحرافات خطيرة في فهم هذه الظــاهرة وفي وعي بناءاتها اللغوية، بل وترميزاتها الخاصة بها..

اذ قد شهدنا جملة من القراءات الباحثة في القبائل البدوية تقيم توازنات فهمهــا علــى أساس إنشاء لغة اصطناعية تقرب عبر الرمز اللغوي محاولات الفهم لطبيعة العلاقة الاجتماعيــة داخل القبيلة.. وهذا هو "الجديد الذي أدخله ليفي شتراوس في ميدان القرابة، والــذي يتمثــل بإعادة تشكيله لهذا الميدان انطلاقاً من سنن "ألسنية". إذ انه "يقسم نظام القرابــة إلى نظــامين فرعيين: نظام التسميات القرابية ونظام المواقف، هذا التقسيم يبدو نظرياً وقابلاً لينطبــق علــى الواقع الذي يعالجه المؤلف.. ولنستمع اليه وهو يقول: (حتى في حال صحة الفرضــية – الــتي نقبلها دون تحفظ- والتي تقول بعلاقة وظيفية بين النظامين، لنا الحق إذن لأغراض منهجية بــان نعالج الإشكاليات العائدة لكل نظام بوصفها استشكالات منفصلة"[1].

---

[1] شتراوس، كلود ليفي: " الاناسة الاجتماعية" ترجمة د.نظير الجاهل، الموسسة الجامعية للدراسات.

فالضرورة المنهجية للحكم على الظاهرة هي التي حكمت ببناء علاقة بين النظام الألسني واللغوي والاجتماعي، وهي نفسها يمكن ان تحكم بفتح تلك العلاقة... وبالتالي، فمن حقنا ان نحذر من التقديرات المفهومية لنظام لغة يقوم على أساس كونه مجرد تعبير عن ظاهرة اجتماعية ما...

وان كنا من وجه آخر نعتبر ان طريقة تقليم بعض الأديان نفسها هي التي سمحت بنسبة لغة الدين إلى الجماعة الدينية..

فمثلاً حينما نرى ان بعض الأديان الهندية تعتبر ان المعرفة انما تحصل بالصمت ومشاهدة الموقف وان الكلام واللغة هما حجاب صفيق ووهم مضلل..

فلا يمتلك الباحث الا النظر إلى سلوكياتها والاستنتاج منها للتعبير عما تؤمن به وتحويه وهي نظرة من خارج، وحالها في ذلك حال الكثير من الأديان البدائية التي جعلت الصورة والشكل والحفر والطقوس مفتاح فهمها ومعرفتها. وكذا الحال في بعض سياقات ما تقدمه بعض الأديان الكبرى... فاليهودية في توراتها كما المسيحية في إنجيلها، انما عبرت عن قصة كلتا الديانتين، أما الكلمة الإلهية التي تمثل جوهر اللغة الدينية فقد انحصرت في اليهودية بالشعب الإسرائيلي باعتباره هو الكلمة الإلهية وهو الوعد الإلهي وهو شعب الخلاص..

وفصلت اليهودية كل مضامين اللغة الدينية ضمن الداخل الذي هو الكلمة الذات ليكون كل آخر هو اللاكلمة، وبالتالي فلا يمكن لذاك الآخر اذا أراد ان يتمثل فهمها إلا ان ينظر إليها من خارج نظامها ومن خارج جماعتها..

والأمر عينه يمكن ملاحظته عند المسيحية التي اعتبرت ان الكلمة هو (ابن الإله) (يسوع).. وان الابن هو عين الآب، وهما عين الروح القدس وهكذا يتشكل (الثالوث الأقدس) الذي هو (الكلمة)، ليكون سراً مقفلاً دخل الزمان بجسد ليتكثف لحظة ذاك الزمن، ثم امتد عبر جسد متجدد بالكنيسة..

والكنيسة هي غير الثالوث، لكنها باتت هي نظام فهم الكلمة فيه، فهي غيره تنظر اليه من خارج، تتمثله فتعبر عنه "لاهوتاً". واللاهوت يتطور بنظام الزمن المتجدد عبر ثقافته في

تنوعها، وعبر نظام الفسحة ونظام التماثل، ليلحظ ما يوصل وما ينفصل في مـــداليل المعـــنى، ورسميات الإيمان، ومقررات المجامع المسكونية. وإذا صح أن تقرأ الكلمة ولو لمرة واحدة بنموذج محدد، فمن الممكن ان تقرأ بنماذج متنوعة هي غير القراءة الرسمية المتمثلة بالكنيسة، وهذا مـــا فعلته البروتستانتية التي شجعت تيارات القراءة العلمانية على تناوب الدور في قـــراءة الكلمـــة الذات (اقنوم الشخص الثالوث).

لتنتج تعداداً من القراءات المتنوعة من خارج الكلمة ونظامها الخاص، أو ان شئت فقل: من خارج النص الديني المنبعث من نفس المصدر.. لأن النص - بحسب هذه الطريقة - يكفـــي فيه الانتساب إلى الشخص ليكون ديناً سواء أكان محكوماً لصياغة التـــاريخ أو الحاجـــات أو التصورات كمطلقات مستقلة تأخذ صدقيتها من حق الانتساب ليس إلا، وهكذا أمكنت هذه السياقات الدينية للجماعات ان تولد مشروعية لتناول لغة الدين بما هي لغة إتباع الدين نفسه.

لغة الظاهرة الدينية

ان نسبة اللغة إلى الظاهرة الدينية كبديل لما اصطلح عليه بلغة الدين، إنما هـو لتأكيد الفصل بين نوعين من اللغات الدينية.. وللقول بأن ما ساد من محاولات تفسيرية للغة الدين، إنما طالت الكلام فقط حول الظاهرة الدينية، لا الدين نفسه..

ولعل معايير التمييز بين النوعين من اللغة الدينية تعود إلى ما يلي:

أولاً: ان لغة الدين إنما تتعلق بالكلام الصادر عـن الله سبحانه أو المنسوب إلى الله سبحانه بشكل مباشر.. أما لغة الظاهرة الدينية فان الله سبحانه يصير فصلاً من فصول الـدين، ويكون "الله "موضوعاً لمحمولات تتعلق تارة بوجوده، وأخرى بصفاته، وثالثة بأفعاله ومقاصده.

ثانياً: يمثل الوحي في لغة الدين موضوع الاهتمام الأساسي، إذ يبحث عن كيفية تكلم الله مع الناس، في الوقت الذي تهتم فيه لغة الظاهرة الدينية بالبحث عن تاريخية لغة الدين كناتج ثقافي....

كما وتبحث في طريقة التداول الذي تتعاطى به الجماعة مع نظام الكلمـة، سـواءً في أعرافها العقيدية أو السلوكية والطقوسية..

ثالثاً: تمثل لغة الظاهرة الدينية تعبير التجربة الدينية للفرد، أو الجماعة باتساقاتها المنطقية الشكلية، أو المضمونية الخاصة بنفس القضية، وكونها تنطوي على سمات بشرية وثقافيـة بحتـة يشتغل عقل المنتمي إلى بلورتها بحسب قدراته التعبيرية والثقافية الخاصة.. كما وانها تمثل ملامح نظام الفرق والطوائف بحسب خصوصياتها التفسيرية والإخبارية..

رابعاً: تنحكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغة الحاكية عـن الدين..

لذلك فإنها تبقى لغة تعبر عن طبيعة فهمها للموضوع دون ان تمتلك القدرة أو الحـق في التعبير عن نفس ذات الموضوع.. وان كانت بحسب الواقع هي لغة طموحـة في نيـل ودرك الحقيقة والذات...

من هنا، فإن هذه اللغة تقوم على مبادئ من التعددية المعرفية والتكثر الذهني والاعتبارات المتنوعة... وعمدة الذهن والعقل في هذا الشأن اللغوي انما يعود لكون التصورات هي منبع توليد اللغة في الظاهرة..

وهو تكثر قد تمت مراعاته من قبل الكتب السماوية اذ فرق بين الحديث عن الكلام الإلهي بما هو كلام الهي، وبين الكتب الالهية..

وقد التفت وأشار إلى مثل هذا الفرق عرفاء المسلمين.. فصدر المتألهين يعتبر ان "الفرق بين كلامه تعالى وكتابه كالفرق بين البسيط والمركب.. وقد قيل: ان الكلام من عالم الأمر، والكتاب من عالم الخلق، وان الكلام اذا تشخص صار كتاباً، كما ان الأمر إذا تشخص صار فعلاً، فالفرق بين الكلام والكتاب بوجه، كالفرق بين الأمر والفعل، فالفعل زماني متجدد.. والأمر بريء عن التغير والتجدد، والكلام غير قابل للنسخ والتبديل، بخلاف الكتاب **﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾**[1].

فصحيفة وجود العالم الفعلي هو كتاب الله عز وجل وآياته أعيان الموجودات...واعلم ان النازل على أكثر الأنبياء (عليهم السلام)، من الله هو الكتاب دون كلام الله"[2].

وعليه، فان قابلية القراءة للكتب الإلهية من خلال حيثيات تتعلق بالعالم الطبيعي، ونظام اللغة العرفي أو الإنساني، بملاحظة عناصر التغير والتبدل وتطورات حركة الزمن هي أمور ممكنة، وان لم يكن ذلك يعني ان هذه القراءات من خارج نفس الكتاب، والتي يقبلها الكتاب، هي قراءات خارجة عنه، ذلك ان الكتاب منضبط أولاً بالكلام الإلهي... وان اعتبار الكتاب بما فيه معطى الفكر واللغة، يعني انه هو العنصر أو العناصر الأصلية المعلومة أو المسلمة التي ينبني عليها غيرها مما هو غير معلوم أو مسلم، فيكون المعطى بمنزلة الأصل –أو الأصل- في مقابل المبني على هذا الأصل فيصير التعارض القائم بين العطاء والبناء مردوداً إلى التعارض بين فعل الإعطاء وفعل الانبناء.

---

[1] الرعد 39

[2] الشيرازي، صدر الدين:" أسرار الآيات"، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، دار الصفوة،بيروت، ط1، 1993،ص 16.

وهذا ما يفسر منشأ التكثر على مستوى الكتب، كما على مستوى قـراءات الكتـب، فالتعددية هنا قائمة على علاقة الوحدة بالكثرة التي تراعي كلا الطرفين، وتوليدهما عبر المراجعة النقدية الدائمة لمفاهيم وتصورات حول الاعتقادات، أو ان شئت فقل حول روح الاعتقاد...

وهذه التعددية ممكنة في قراءة كل كتاب سماوي لتنشأ من خلالها تصورات حول مجموع الكتب بغية معرفة الجوهر الأصلاني الذي منه تنطلق للحكم على الأعراض ضمن ضابطة هـذا الأصل.. فالأعراض سواءً أكانت في مجموع الكتب السـماوية أو علـى مسـتوى الكتـاب الواحد... هي التي مثلت – بحسب متابعتنا لمدارس ومذاهب الفكر الناطق بتفسير لغة الدين – مرجعية البحث والتنقيب والتفسير والأحكام، ومن هنا قولنا: ان إطلاق تسمية لغـة الظـاهرة الدينية عليها خير من تسميتها بلغة الدين، وان حملت عند بعض الجهات ذات الصلة، والاعتناء بالكتب الدينية –كما تقدم هي نفسها– مباني من الصياغات التفسيرية والتأويلية للغة الكتـب الدينية...ومنها المدارس اللاهوتية والكلامية والظاهرية والفلسفية والصوفية والعرفانية..

وهو ما سنتحدث عنه فيما بعد.. لكننا وقبل ان نختبر صحة هذه الادعاءات، فمن المفيد الإشارة إلى ان عرفاء المسلمين قد اعتبروا ان لنظام اللغة في الإسلام خصوصيته التامـة، فـإذا كانت الكتب تعتبر رابط الجماعة أو الجماعات الدينية، وهو ما يصح بالنسبة للقرآن كما غيره من كتب سماوية أخرى، فان للقرآن ميزة إضافية، هو اعتباره الكلمة الإلهية فـ "هذا القـرآن الذي أنزل على محمد ﷺ كلام الله وكتابه باعتبارين، وأما سائر الكتب السماوية المنـزلة على سائر المرسلين ﷺ فإنها ليست بكلام الله، بل كتب يدرسونها، ويكتبونها بأيـديهم فهـذا المترل بما هو كلام الله نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عبـاده المحبوبين ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[1]، وقوله ﴿ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[2]"[3].

---

[1] النمل 6

[2] الشورى 52.

[3] الشيرازي :"أسرار الآيات" م.س، ص17

فالكلمة هنا نور مباشر من عند الله يمتد بهداه ليشمل كل الخلائق دون لحاظ للجماعة بما هي جماعة وهو مصدر امتياز الشمول الإنساني بل الخلائقي الذي يحتوي عليه القرآن الكريم...

المقصود من الاختبار هنا، هو عرض الأفكار والتحاليل التي قدّمتها قراءات لغة الظاهرة الدينية، على قراءة لغة الكتب الدينية.. والتي سلطت فيها الضوء بشكل أساسي على ما نتج من أساليب تعبير ودلالات معنى تحدث بها علماء دينيون وتباحثتها مؤسسات وجهات وفرق وطوائف دينية بامتداداتها التاريخية.. بحيث انها شكلت مادة دسمة للفلسفة التحليلية ابتداءً، ثم تناوب الأمر أصحاب المدارس المنهجية والمنطقية والسيكولوجية والألسنيات وتيارات من الاتجاهات الفلسفية المتنوعة لنرى كيف تمارس قراءاتها..وكيف تقيم أحكامها، ومن مميزات لغة الظاهرة الدينية تغليبها لطابع المصطلح المتداول في حقل العلوم المسماة بـ "العلمانية" على تلك المتداولة بالحقل اللاهوتي أو الكلامي.

فعندما نستخدم مثلاً عبارات مثل " الوجود" و "الخير" و "النور" وننسبها إلى الله سبحانه فإن أصحاب لغة الظاهرة الدينية يعملون على معرفة مؤدى هذه العبارات والمفردات لا بما هي، بل لتفسير الطريقة التي تستعمل فيها في طريق التعرف إلى المفردات نحو مناهج نفسية تحليلية، فيربط فرويد مثلاً " التدين عند الإنسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة المزمنة عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة إلى الرعاية. فيرى ان جذور الحاجة الدينية تتأصل في العقدة الأهلية، وليس (الله) موضوع الإيمان سوى بديل على الأب"[1]. ونفس الأمر يمارس عندما يتناولون القضية أو العبارة الدينية ليناقشوا في امكان التحقق من صدقها أو عدم صدقها "وينسب هذا الموقف إلى الوضعيين المناطقة الذين ظهروا كحركة فلسفية بتأسيس حلقة فيينا..."[2].

وإذا ضممنا المثال الثاني الذي يود ان يفرغ القضية الدينية من المضمون أي المثال الأول، والذي عمل على تفسير المفردة بشكل نفسي بل تفسير كل اتجاه ديني إلى عنصر نفسي، فإننا سنصل إلى ما أورده عادل ضاهر في الموسوعة الفلسفية العربية عندما يسأل "هل يمكن لتجارب

---

[1] حارجي، بشارة : " مادة دين " موسوعة الفلسفة العربية " معهد الإنماء العربي، ج1، المصطلحات والمفاهيم ص 447.

[2] م.س ، نفس المعطيات .

من هذا النوع الصوفي ان تشكل بالفعل أساساً لمعرفة وجود الله؟ ينظر البعض إلى التجربة الصوفية على انها ظاهرة بسيكولوجية بحاجة إلى تفسير، ولكن ما أهمية وجود تفسير هذه الظاهرة بالنسبة إلى السؤال الذي طرحناه؟ المسألة الأساسية هنا هي انه اذا استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة بواسطة عوامل بسيكولوجية خالصة، فلا نعود بحاجة إلى افتراض وجود الله لتفسيرها"[1].

لذا فالنظرة الخارجية للغة الدينية أو لغة الكتب الدينية قد تصل إلى حد من السلبية بحيث إنها تعمل على إبعاد كل عناصر الظاهرة من حاضرة التحقق والوجود، وتمارس عليها إلغاء كاملاً..

وهذا ليس بالأمر الضروري طبعاً، إذ قد نجد مواقف مختلفة، لكن بالحالتين فإن لغة الظاهرة الدينية هي دوماً لغة محملة بجملة من المواقف الفلسفية أو الآليات المعرفية المسبقة التي تعملها في قراءة لغة الدين أو لغة الكتب الدينية من اجل ان تجعل منها شواهد، على سياقاتها التفسيرية والتأويلية الخاصة. وهكذا نصل للقول ان لغة الظاهرة الدينية، وان سعت لقراءة الحديث الديني لكنها جاءته من ضمن أنظوماتها الخاصة وتعاطت معه كحقل قابل للاستيعاب داخل مفاتيح هذه الأنظومات..

فكانت لغة تحميلية اسقاطية أكثر مما هي محايدة، ولعلنا نستطيع ان نقول ان هذه اللغة متعددة بحيث انها تتفرع إلى لغات... فهناك اللغة الاجتماعية واللغة النفسية، واللغة المنطقية واللغة الثقافية، واللغة الفلسفية لقراءة الظاهرة الدينية...

وبالتالي فإن تسميتها باللغة الدينية فيه الكثير من التسامح ويمكن التمييز بين ثلاثة مستويات من اللغة الدينية هي:

لغة كلام الدين، ولغة الكتب الدينية، ولغة الظاهرة الدينية.

---

[1] ضاهر، عادل:" فلسفة الدين" موسوعة الفلسفة العربية، م .س، ص 1013

المصادر والمراجع

1. ابن جني : " الخصائص" م.س.
2. ابن جني، ابو الفتح عثمان :"كتاب الخصائص" ، دار الكتب، القاهرة، 1952.
3. ادهم، سامي:"فلسفة اللغة" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط1، 1993.
4. البهنساوي، سحام: " اهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث" جامعة القاهرة (فرع الفيوم) كلية الدراسات العربية الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1994.
5. الجرجاني، عبد القاهر:" دلائل الإعجاز" دار المعرفة، بيروت،ط1، 1978.
6. الجرجاني، محمد علي، "كتاب التعريفات" دار السرور، بيروت، د.ت،د.ط.
7. زوين، علي:" منهج البحث اللغوي" دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1996.
8. ضاهر، عادل:" فلسفة الدين" موسوعة الفلسفة العربية، معهد الانماء العربي.
9. كاسيرر، ارنست،:" مقدمة في تاريخ الحضارة، ترجمة الدكتور احسان عباس،دار الاندلس، بيروت،1961.
10. شتراوس، كلود ليفي: " الاناسة الاجتماعية" ترجمة د.نظير الجاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات.
11. الشيرازي، صدر الدين:" اسرار الايات"، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، دار الصفوة،بيروت، ط1، 1993.
12. حارجي، بشارة : " مادة دين " موسوعة الفلسفة العربية " معهد الإنماء العربي.

الفصل الثامن

الوحي والكلمة
في اتجاهات
الفكر الإسلامي المعاصر



الوحي والكلمة
في اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر

عن أي وحي نتحدث؟، والمفردة هنا استخدمت بموارد متعددة المعاني..فزكريا عليه السلام لما جاءه أمر الصوم عن الكلام حدّث قومه بالإشارة ﴿خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾[1].

فالوحي هنا هو الإشارة.. والشياطين لمّا أرادوا أن يلقوا في قلوب أوليائهم الغواية؛ أوحوا إليهم زخرف القول ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً﴾[2].

ولمّا ربط البارئ سبحانه على قلب أم موسى وهداها إلى ما ينبغي أن تفعل، أطلق على الهداية إسم الوحي﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[3].

وسنن الخلق التكوينية في السماوات، كما والسنن الغريزية للحيوان أطلق عليها اسم الوحي ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً﴾[4].. ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[5]، وهناك وحيٌ للملائكة ﴿ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلائِكَةِ ﴾[6]، ووحيٌ لأتباع

[1] مريم 11..
[2] الأنعام2.
[3] القصص7..
[4] النحل86.
[5] الأنفال 12.
[6] المائدة 111.

الرسل ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[1]، ووحيٌ لعموم الرسل ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ﴾[2] ،ووحيٌ خاص لكل نبي ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾[3]،

ومنهم نبينا محمدﷺ إذاً عن أي وحي نتكلم؟

هذا السؤال يبحث عن مصداق محدد.. إذ مفهوم الوحي بحسب دلالته اللغوية يعني: "الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمرٌ وحيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجرَّد عن التركيب، وبإشارةٍ ببعض الجوارح، وبالكتابة"[4]. "وكل ما ألقيت إلى غيرك فعَلِمه فهو وحي"[5].

لذلك فقد تطلق كلمة الوحي ويراد بها إسم المفعول.. أي الشيء الموحى... كما قد يكون الملك الذي يتزل بالكلام الإلهي إلى قلب النبي هو الوحي...

أما ما نحن بصدده فهو وحي الله سبحانه إلى نبيِّه محمدﷺ أي مصدر وطرق إعلام البارئ سبحانه نبيه محمداً ﷺ بالكلام الذي يريده.وهو ما يطلق عليه إسم "الوحي الرسالي" الذي يتم عبر إتصال غيبي بين الله سبحانه وتعالى ورسوله.. وقد أورد القرآن الكريم ذكر هذا النحو من الوحي في أكثر من سبعين موضعاً، معبّراً عن القرآن أيضاً بأنه وحيٌ ألقي إلى النبيﷺ ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾[6]...

والوحي الرسالي يتحقق على أنحاء ثلاثة، كما جاء في الآية الكريمة :

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ

---

[1] الأنبياء 25.

[2] يونس 87..

[3] الكهف/110.

[4] الأصفهاني، الراغب :"مفردات ألفاظ القرآن الكريم" تحقيق عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط 1969،ص 58.

[5] معجم مقاييس اللغة/ مادة وحي

[6] يوسف/3.

﴿بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[1].

فالصورة **الأولى** إلقاء في القلب ونفث في الروع..

والثانية: تكليمٌ من وراء حجاب، بخلق الصوت في الهواء بما يقرع مسامع النبي ﷺ ولا يرى شخص المتكلم.

والثالثة: إرسال ملك الوحي فيبلغه إلى النبي، إما عياناً يراه، أو لا يراه ولكن يستمع الى رسالته[2].

هذا وبحسب الكاشاني في كتابه "علم اليقين" إن "الكل مشترك في أنه بواسطة الملك الذي هو القلم كما قال عزَّ وجل ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾، إلا أن هناك حالة حدَّثت عنها الروايات تفيد وجود الصلة المباشرة بين الله سبحانه وبين نبيه ﷺ من دون واسطة الملك، وهي التي كانت تسبب الغشية لرسول الله.. وهي حالةٌ سُئل الإمام الصادق عليه السلام عنها فأجاب عليه السلام:"ذاك إذا لم يكن بينه وبين الله أحد، ذاك إذا تجلى الله له"[3].

وهي التي حدَّث عنها النبي ﷺ لما سأله الحارث بن هشام:"كيف يأتيك الوحي؟".فقال ﷺ:"أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشدُّ عليَّ فيفصم عني وقد وعيتُ عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول"[4].

ولعل الآية القرآنية تحدثت عن تلك الحالة إذ قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾[5]، وهذا القول من الثقل بحيث وصَّفته الآية القرآنية:﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللهِ﴾[6].وثقل المسؤولية المودي للغشية لم يوقع النبي ﷺ

---

[1] الشورى/51.

[2] معرفت، محمد هادي :" التمهيد في علوم القرآن" موسسة النشر الاسلامي، طهران، ج1، ص29_ 30.

[3] الكاشاني، محسن:" علم اليقين في اصول الدين" تحقيق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، 1415هـ.ق، ص41.

[4] الشيخ الصدوق:" كتاب التوحيد" موسسة النشر الإسلامي، طهران، ص 115.

[5] المزمل 5.

[6] الممتحنة 21.

بمحنة تفلت المعنى واللفظ، بل كان كما جاء ببعض الروايات يُحفر اللفظ والمعنى في قلبه حفراً ويثبت...

وألفاظ الوحي كلمات، والكلام "هو الشيء الذي يظهر الباطن والغيب... فكل ما يجعل السر الباطني علنياً والغيب مشهوداً والمستور ظاهراً، يكون كلمة، لذا فكل العالم هو كلمات إلهية... ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[1] ... فلما كان الغيب غير محدود، فالكلمات الإلهية غير محدودة... وإن الوحي كلمة... لأنه يظهر الغيب وهو فعل الله"[2].

---

[1] الكهف/109.

[2] آملي، جوادي:" الوحي والنبوة في القرآن الكريم" ترجمة دار الصفوة، بيروت، ص 228- 229.

مضمون الوحي:

بعد التعرف على الوحي والوحي الرسالي ينبغي ان نتعرف الى مضمون الوحي.. وهنا نشير إلى ان هناك اتجاهات اختلفت في تحديد هذا المضمون، نذكر منها ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

وهو الذي ذهب إلى أن الوحي الرسالي ورد مضمونه في سبع سور قرآنية أطلق عليها اسم الحواميم السبع "وفيها انسجام خاص بشأن شرح الخطوط العامة للرسالة أي شرح اصل الوحي وخطوطه العامة... وشرح أهميته وما جاء به من أصول ثلاثة هي التوحيد والنبوة والمعاد[1]..

ثم انطلق أصحاب هذا الاتجاه من اعتبار ان الوحي الرسالي المتمثل بالقرآن الكريم والنبوة الخاتمة لرسول الله محمد ﷺ يجمع حقائق كل الوجود.. "فآيات القرآن الكريم هي خلاصة عالم التكوين، وليست حقيقة في العالم لا يحويها القرآن الكريم وليس لديه رأي بها و لم يقلها، لكن القرآن نورٌ وهداية، يمكن مشاهدته بنفس طاهرة وقلب منير وهو ليس كالعلوم التجريبية التي يستطيع الإنسان استخدام مسائلها عن طريق العلم الاكتسابي.

أما الشخص الذي يصل إلى مرحلة عالية فإنه يشرف على جميع العلوم التي تقع في مرحلة أدنى..

أوليست هذه العلوم وجودات مجرَّدة؟

أوليست العلوم جزء من الصور المجردة في الكون؟

أوليست هذه العلوم وجودات خاصة؟

أوليس ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [2]..

أوليست كل تلك الخزائن هي جزء من أم الكتاب وهي كتب تفصيلية وتدريجية؟

---

[1] للتوسع حول هذه النقطة أنظر كتاب:" الوحي والنبوة في القرآن الكريم" لآية الله حوادي آملي ترجمة وطبع دار الصفوة، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1994.

[2] الحجر 21.

أوليس للإنسان الكامل الذي هو ولي الله الأعظم إشراف وإحاطة حضــورية بجميــع الخزائن الإلهيه وبكل ما دونها؟...

والإنسان الذي لم يبلغ تلك المكانة الرفيعة، لا يفهم إلا هيكل القرآن.. إلا لغة القرآن.. أنه يتعرف الى مقام التفصيل التدريجي للقرآن، ويعقد علاقة مع لفظ ومفهوم القرآن.. وليس مع روح القرآن ونحن لا نقدر على فهم جميع العلوم واستنباطها من القرآن" [1].

إلا أن أصحاب هذا الاتجاه مع كل ما قالوه من مضمون يحمل نزوعاً عرفانياً في رؤيتهم فانهم قالوا بأبعاد ثلاثة للمعالجة القرآنية – الوحي..

ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان مهمة القرآن الموحى إنما هي هداية الناس بما ينسجم مــع طبيعة نظرهم وأصل خلقتهم، وإن زمام الحكم في التشريع بيد الله فقط، ولا يحق لغيره تشــريع القانون ووضع المقررات وتحديد الوظائف... لأن معنى أن الله يريد شيئاً هو أنه أوجــد علــل وشروط القيام به...

والقرآن الكريم قد جعل معرفة الله أساس برنامج حياة الانســان واعتــبر أن الأصــول الثلاثة.. الإعتقاد بوحدانية الله،والاعتقاد بالنبوة، والإعتقاد بالمعاد هي أصول الدين الإســلامي بعد ذلك يبيّن أصول الأخلاق الفاضلة... وبعدها أسس وبيَّن القوانين العملية الــتي هــي في الحقيقة الحافظة للسعادة الحقيقية" [2].

وان الطريق لتحقيق مثل هذه الهداية هي حاجةٌ بشرية – اجتماعية لرفع الاختلاف بــين الناس، وسد أي إمكانية لوقوع الهرج والمرج بينهم.. وهذه الهداية لا يمكن أن تكون عن طريق العقل الإنساني وحده، بل ينبغي ان تتعدى ذلك لنحو من الإدراك الغــيبي المســمى بــالوحي السماوي ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَــابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ [3].

---

[1] آملي:" الوحي و..." م.س، ص135-136.

[2] الطباطبائي، محمد حسين:" القرآن في الاسلام" تعريب أحمد سامي وهي، دار الولاء، بيروت، ط1، 2001، ص 110.

[3] البقرة 212.

بل في الكثير من الأحيان قد لا يحكم العقل بطاعة القانون إذ "العمل الدائم لعقل الإنسان العملي هو الدعوة لجلب النفع، واجتناب الضرر.." وهذا إنما يكون في حال الاضطرار للقانون إما إذا تحققت المصالح دون العودة للقانون فسيجيز العقل العملي تجاوز ذلك...

ولكن "إذا كان منشأ الاضطرار كم تستلزم نظرية الوحي – حكم الله وكانت مراقبة الأعمال، وجزاء المخالفة، وتمييز الصالحات والسيئات بيد الله لا طريق للغفلة، والجهل والعجز إلى ساحته المقدسة؛ في هذا الفرض لن يجد العقل مورداً لارتفاع الضرورة والامتناع عن الحكم، بل سيحكم دائماً بما حكم به الوحي"[1].

وميزة مضمون الوحي أنه معصومٌ لا يتسرب إليه الباطل أبداً كما وأنه تام، وكامل، وشامل، وأبديٌ فوق كل زمان ومكان إذ﴿ **إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ، وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ**﴾[2]،﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ**﴾[3]وهو يكشف "مثل سائر أنواع الكلام الاعتيادية عن معناه المراد، وهو ليس أبكم أبداً في دلالته..." **أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾[4].

ولهذا السبب فإن علينا أن نجعل أفكارنا متلائمة مع الوحي القرآني لا أن نجعل معنى ودلالة الوحي القرآني متلائمة مع أفكارنا..

إذ الوحي قد نطق بما يريد... إلا أن أصحاب هذا الاتجاه قد قاموا بمحاولةٍ نقدية على بعض أركانه ويمكن لنا أن نذكر منها".

أولاً: إن تقسيم مضمون الوحي إلى عقائد وأخلاق وتشريع لا يطال جملة من الأمور الموحى بها مثل القصة في القرآن.. ثم "انه ليس بين هذه الأقسام الثلاثة أية علاقة واضحة ولا بد من تكلف العلاقة بينها"[5].

ثانياً:إن اعتبار كون القرآن الموحى جاء لهداية الناس، وان الإنسان هو محور طرح الوحي، أمرٌ غير مرغوبٍ فيه من وجهة نظر القرآن"لأننا نلاحظ أن جميع مفاهيم القرآن وفي أي باب كان،

---

[1] أنظر العلامة الطباطبائي :" القرآن في الاسلام"م.س، ص110.

[2] الطارق 14.

[3] السجدة 42 .

[4]محمد 24

[5] المصباح، محمد تقي:" معارف القرآن" تعريب محمد الخاقاني، الدار الاسلامية، 1988، ج1، ص13.

من عقائد وأخلاق ومواعظ وتشريعات وقصص وأحكام فردية واجتماعية و... لها جميعاً محـــور واحد وهو الله تبارك وتعالى...إذن من الانحراف أن نعتبر الإنسان هو المحور في معارف القرآن.."[1]

وعلى ضوء ذلك فقد تم اقتراح تبويب مضامين الوحي بطريقة يكون المحور والمنطلق فيها هو الله، وتبدأ بمعرفة الله، ثم العالم، فالإنسان، فالطريق، فالدليل على الطريق، فمعرفة القـــرآن، فالأخلاق، فالبرامج العبادية، فالأحكام الفردية، فالأحكام الاجتماعية.. وهو تقســـيم اقترحـــه العلامة المصباح اليزدي.. والذي يلفتنا فيه انه اقتراح فني لم يتعدّ من حيث الجذر منهج أستاذه العلامة الطباطبائي وان قدَّم نقداً جزئياً على ما اعتبره هفوة ثلاثية التقسيم، علماً أنها ــوبحسب الطباطبائيــ هي روح كل التقسيم الفني الذي افترضه المصباح اليزدي، خاصة ان محور القسمة والتقسيم إنما كان التوحيد ومحورية الله في النص الموحى..التي لحظنا فيها حضوراً أكبر للإنسان وقدسية هدايته بمستوىً أبلغ مما وجدناه عند المصباح اليزدي.

الاتجاه الثاني:

وهو اتجاه وإن سعى للكشف عن مضامين الوحي، إلا أنه اعتبر أن هذا الكشف لا يبدأ عمله من النص، بل من واقع الحياة وما تثيره من تجارب، وأسئلة، وإشـــكاليات، وخـــبرات، وعلوم. ثم يتقدم نحو النص مساجلاً ومحاوراً مستهدفاً بذلك معرفة ما يتضمنه الوحي حول تلك المواضيع لأنه هو القيم والمصدر في الحكم على الواقع.. وخصائص هذا الاتجاه أنه:

أ- ينطلق من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم.

ب- يسعى ليوحد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم لا بمعنى أنه يحمل التجربة البشرية على القرآن، بل بمعنى أنه يوحد بينهما في سياق بحث واحد... ليستخرج المفهوم القرآني — الموحى تجاه هذه التجربة او المقولة الفكرية التي أدخلها في سياق بحثه..[2]

ولعل منطلقات هذا الاتجاه شجعت البعض ليتحدث عن وحدة "الوحي المقروء والكـــون المتحرك الذي يتضمن ظواهر الكون كافة. فالقرآن العظيم كالكون البديع كلاهما يدل على الآخر

---

[1] م.ن، ص 15.

[2] الصدر، محمد باقر:" المدرسة القرآنية" دار التوجيه الاسلامي، بيروت، ص28.

ويقود إليه... وهذا ما (دُعيَ) بالجمع بين القراءتين... وغاية قراءة الوحي التنزيل من الكلي إلى الجزئي والربط بين المطلق والنسبي بقدر ما تتيحه قدرات البشر العقلية النسبية في فهم تنزلات الكلي وربطه بالواقع المتغير الجزئي. وقراءة الكون تمثل عروجاً من الجزئي النسبي باتجاه الكلي المطلق وفق القدرات البشرية النسبية والمعرفة الموضوعية للكون والوجود.

وهذا ما أكدته الآيات في سورة العلق ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1]"[2].

إذن فالوحي حقيقة تجمع بين ما هو قول وما هو كون إنه متن الواقع وتمثلاته، وعليه فإن استكشاف مضامينه يتطلب نحواً من هذه الوحدة في القراءة بحيث تكون كل معرفة تنطوي على دلالات وتمظهرات الوحي وهو ما أطلق عليه إسم إسلامية المعرفة.

والتي قال عنها أصحابها: ان "أسلمة المعرفة تعني: فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي، وهي تعني – فيما تعنيه – أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية ايضاً، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على أساسها القيم الدينية نفسها،... وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة".

إلا أن هذا الاتجاه وإن وقع بحسب منتقديه بشرك إضفاء التلوين الخاص على المعرفة، مع أن المعرفة حيادية لا تنتسب...

فهو فيما يعنينا سيجعل كل معرفة بشرية تندرج في إطار الوحي، وهكذا تتحول الجدلية بين ما هو ثابت من لفظ الوحي وسكون الطبيعة المتحاكيان بالأدوات البشرية المعرفية...وهو ما يفرض العجب إذ كيف يمكن لثبات وسكون أن ينتج معرفة متحركةً.. وهي – أي المعرفة المتحركة – ميزة كل نتاج معرفي سيال ومتطور ومتغيّر.

---

[1] العلق: 1- 5.

[2] العلواني، طه جابر:" إسلامية المعرفة بين الامس واليوم" المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 1996، ص 16-27.

الاتجاه الثالث:

هو وإن آمن بإطلاقية مضمون الوحي وكون التوحيد هو المحور فيه، لكنه لم ينشغل بهذا الأمر بل سعى ليتفاعل مع دلالات الوحي بحسب ما يظهر ويتبدى لنا في حركة التفاعل والتعاطي.. خاصة أن الوحي الديني "ظاهرة ذات بعدين، يوجد أحد بعديها في هذا العالم، والآخر في العالم الآخر، وحينما يأتي الدين من العالم العلوي إلى العالم السفلي، فإن نواقص وظلمات هذا العالم تشوبه"[1].

وهو الأمر الذي يفرض علينا إجراء نقد مستمر لمعارفنا المتعلقة بالوحي كما وأنه من الضروري أن نحدد نحن ما الذي نريده من الوحي في عالم متغير ومتحول... فـ"أن القضية المهمة هي قضية الخروج من المتاهات، والابهامات، ومشاعر القلق المفزعة، والاستناد إلى نقطة هي: كيف يأخذ الدين بيدي؟ فمشكلة الأخذ باليد هي المطروحة، ذلك لأن الإنسان قد أحاط علماً بوضعه، وهو يرى نفسه حاملاً لقضية، واليوم تطرح الأسئلة حول دور الدين بالدرجة الأولى، لا عن تطابق أو عدم تطابق الأسس والأصول الدينية مع الواقع"[2].

وطريقة التفكير هذه في التعاطي مع الوحي تنسجم مع طبيعة الوحي الذي "يقوم على العرض، فالله سبحانه وتعالى ليس بصدد اثبات وجوده، كما ان النبيﷺ كان هو الآخر يعرض نفسه و لم يكن يثبتها، فأسلوبهﷺ لم يكن اثبات نبوته للناس من خلال الاستدلالات الكلامية، فالنبوة كانت ظاهرة تعرض وتنتج الإيمان"[3].

ومضمون الوحي إنما يقوم على العرض لينتج ولادة أو ولادات إيمانية متكررة والأصل في ما يقوم عليه مضمون الوحي إنما يستهدف الوصول إلى الإيمان، والإيمان خيارٌ مصيري "يختلف عن تلك الطقوس والتقاليد التي يطلق عليها اسم التدين... وهو يصل إلى وعي خاص يمكنه من اختيار ربه".

---

[1] شبستري، محمد مجتهد:" مدخل إلى علم الكلام الجديد" دار الهادي، ط1، ص25.

[2] م.ن، ص44.

[3] م.ن، ص46.

إنه وجهةٌ تخاطب الإنسان بخياراته الحرة بما هو فرد لا بما هو كـائن تحكمـه الطقـوس والتقاليد، وإن كان لهذه أثرها في خطاب الوحي،.. إلاّ أنها لا تمثل روح الوحي...

والوحي كظاهرة تاريخية لا يمكن لنا فهم ومعرفة مضامينه إلاّ من خلال الأدوات السائدة في كل عصر ووقت، وبالتالي فإن الاحتياجات والمتطلبات التي نرجوها من الوحي سوف تتعرض لمثل هذا التبدل والتغيّر..

فكثير من الأوامر والنواهي، والسلوكيات الأخلاقية والسياسية نتعامل معها من خلال طبيعة فهمنها السابقة للوحي والنبوة، والنابعة من جملة مرتكزات وأصول فلسفية وكلامية وذوقية أعتبرت أن الخطاب النبوي يشمل جميع أحوال الناس إلى يوم القيامة.. ذلك أنه خطابٌ مولويٌ ملزم، أما لو آمنا بكون الوحي ظاهرة تاريخية فنؤمن أن "دور النبي يقتصر على تعيين التكليف في دائرة (ما يجب وما لا يجب) في مجال القضايا الأخلاقية الأصلية، وفي الدائرة التي لا يستطيع العقل أن ينفذ إليهـا فعندئذٍ يستطيع أن يتعاطى مع الكثير من الأوامر والنواهي الصادرة والمتصلة بمجـال المعـاملات، السياسية الاقتصادية وغيرها، على انها إرشادية، ناظرة إلى طريقة العقلاء ورسمهم في عصر معـين، وبذلك يسمح لنفسه أن يختار في هذا العصر طريقاً آخر" [1] والحديث عن أن في الإسلام كل شيء ناجز بدليل قوله سبحانه أن في القرآن "تبياناً لكل شيء" غير دقيق إذ كلمة شيء في كل فضاء لها معناها الخاص، وفي فضاء القرآن لها معناها الخاص.. فصحيح أن "القرآن يتضمن بيان الهداية وهو ينطوي على تفاصيل ذلك وهذه الهداية هي وظيفة النبي، ولكن يجب أن ننظر معنى الهداية التي هي وظيفة النبي وحدودها ومجالها... إن الدين يتسق مع الحياة الفضلى... أما إيجاد هذا الطراز من الحياة فهو يكون بالعقل فقط، وبرامجها شأن من شؤون العلم؛ أما السعادة الأخروية فهي أمـرٌ يتحـرك باتجاه آخر... يستبين هذا الطريق بالدين[2] .

أخيراً إن كمال الدين المعلن بالوحي إنما هو اكتمال الإعلان الديني الموحى ولا يصـح أن نطرح احتياجاتنا على الدين ونطلب منه حلها..

---

[1] م. ن، ص91.

[2] م.ن، ص94.

وبهذه النقطة يفترق الاتجاه الثالث منهجياً عن الاتجاه الثاني في جدلية العلاقة بين الواقع والوحي لنستكشف بذلك أن هذا الاتجاه اعتبر أن مضمون الوحي.. وكما عبَّر أصحابه في كل تضاعيف ابحاثهم وكلامهم.. هو قيمةٌ إلهية دخلت التاريخ وهي قابلةٌ على الدوام لتتماثل مع واقع البشر ومتغيراتهم... ولا يمكن فهم المضمون إلاّ كما عرض نفسه وبأدوات معرفية تحددها محدداتنا ومرتكزاتنا...

بحيث يصبح المقروء والقارئ شيئاً واحداً.. وبحيث يصبح مضمون الوحي هو ما تصل إليه أفهام المفسرين...

وقد وصل هذا الاتجاه في بعض تعرجاته إلى اعتبار أن "الشريعة -الوحي- صامته" وان مضمونها هو عبارةٌ عن تجربة دينية فردية؛ و"التجربة الدينية -تعني- المواجهة مع الأمر المطلق والمتعالي (Transcendence) وهذه المواجهة تتمظهر في صور مختلفة فقد تبدو أحياناً بصور الرؤيا، أو بسماع النداء، أو برؤية الشكل واللون، أو الإحساس بعظمة مطلقة لا متناهية، أو بالقبض والظلمة، أو بالبسط والنورانية، وقد تبدو أحياناً أخرى كعشق لمعشوقٍ غير مرئي، أو إحساس بحضور روحاني لشخصٍ ما، أو اتحاد مع شخص أو شيء، أو نوع من نزع وخلع الذات والتجرد عنها والبقاء معلقاً في الفراغ... والتجربة الصوفية هي عين الوحي الحق ولا تقل عن الوحي بشيء... وبالتالي فلكل وحي غايته ذلك أن الوحي ذو مراتب عديدة، فله مرتبة سفلى، وله مرتبة علياء، وقد يصاحَب أحياناً بالعصمة"[1].

وبهذا فالوحي تجربة بشرية دينية قد تأخذ جنبة وبعد العصمة لذا فهي نسبيةٌ.. الأصل فيها بُعدها البشري في خبراته وتراكمه وتلاوينه وكلها واحد متعدد لا فضل لوجهة فيها على وجهة.. فالوحي كأنما هو حقيقة مبهمة وطبيعة سارية تقبل كل الصور؛ انها هذه المرة هي الصامتة المنفعلة والمتحدث الفاعل هو الإنسان – البشر... لذا فدين المرء هو فهمه. أنه وحيه الخاص...

أما الوحي العام، فهو الرابط بسيلانه بين ما تمليه ظروف الزمان والتاريخ والمكان والبيئة، والمدارك والأفهام والمحاصيل العلمية والمعرفية والانفعالات النفسية والوجدانية..

---

[1] سروش، عبد الكريم :" بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة" معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2002، صص21-24.

وهذا ما سوف يفرض جملة من الاستحقاقات، والمتطلبات، والأسئلة، والإشكاليات التي يثيرها البشر ويسعون للوصول الى معانيها ومضامينها نحو عنوان كبير اسمه الوحي.. إذ لا رسالة للوحي وأهدافه وغاياته إلا الإنسان.

وبالنتيجة فإن أثر مثل هذه الاتجاهات تختلف بحسب موقفها من مضمون الوحي..

فعلى **النهج الأول**، سعيٌ للتماثل بين الانسان وبين سمات المتعالي الـــذي تمليـــه دلالات الوحي من طهر وقداسة وحكمة وعزّ وشمولية وقيمومة..

وعلى **الثاني**، بث حيوي هادٍ لكل مواضع السكون والقلق البشري..

أما على **النهج الثالث**، فتكييف للوحي مع كل واقع مستجد تمليه الظروف وســـلطات الأمر الواقع وإملاءاته الكونية العالمية...

أما ما ينبغي لنا ملاحظاته هو أن الاتجاه الأول وان تأثر بمدارس فلسفية وذوقية وعرفانية وسمت منهج قراءته؛ إلا انه اتكأ على إثارة العلاقة بين آيات الوحي ليستخرج منها جملة مـــن الحقائق والمفاهيم.. والاتجاه الثاني وان سعى لربط أفكار وتصديقات الوحي ببعضها البعض إلا انه لم يسمح لنفسه إنشاء بمقولات إلا بعد استنفاذ أسئلة الواقع وعرضها على معطيات الوحي التصديقية – حسب الشهيد الصدر- يبقى بالنسبة للاتجاه الثالث أنه اعتمد على طريقة في الفهم تستند إلى جملة من المعطيات والعلوم والمعارف التي أطلقوا عليها اســـم "الدراســـة البرانيـــة" لجوانيات الوحي..

والملاحظ أن هذه البرانيات استفادت من دراسات في نقد النص تشاكل بل تتماهى مع دراسات لاهوتية حيناً وأخرى تتشاكل وتنبع من فلسفة العلوم والألسنيات والتأويل الفلسفي...

بحيث قد يلمح الناظر وبوضوح أحياناً الضرورات المنهجية عندهم لتطويع المضمون بمـــا يتناسب مع الآيات وطرق الفهم...

وهكذا فسيبقى الوحي بكلماته باباً مشرعاً أمام محاولات بحثيـــة ومنهجيـــة لتشـــكيل المرتكزات والمباني المفيدة والمستفيدة؛ والتي تتجاوز المشكلات القائمة عند ما هو قائم دون أي تجاوز سلبي ومواقف مسبقة – إذ مرة جديدة لا بد من الركون لمقصد متابعة الحقيقة وبتواضع علمي رزين...

المصادر والمراجع

1. الأصفهاني، الراغب :" مفردات الفاظ القرآن الكريم" تحقيق عدنان داوودي، دار القلم، دمشق،/ط96.
2. معجم مقاييس اللغة/ مادة وحي
3. معرفت، محمد هادي :" التمهيد في علوم القرآن" مؤسسة النشر الاسلامي، طهران، ج1.
4. الكاشاني، محسن:" علم اليقين في اصول الدين" تحقيق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، 1415هـ.ق.
5. الشيخ الصدوق:" كتاب التوحيد" مؤسسة النشر الإسلامي، طهران.
6. آملي، جوادي:" الوحي والنبوة في القرآن الكريم" ترجمة دار الصفوة، بيروت.
7. طباطبائي، محمد حسين:" القرآن في الاسلام" تعريب أحمد سامي وهبي، دار الولاء، بيروتط1، 2001.
8. المصباح، محمد تقي:" معارف القرآن" تعريب محمد الخاقاني، الدار الاسلامية، 1988.
9. الصدر، محمد باقر:" المدرسة القرآنية" دار التوجيه الاسلامي، بيروت.
10. العلواني، طه جابر:" إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم" المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996.
11. شبستري، محمد مجتهد:" مدخل إلى علم الكلام الجديد" دار الهادي، ط1.
12. سروش، عبد الكريم : "بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة" معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2002.

فهرس المحتويات